الـمُيَـسّـر
شرح لمتن السلم المنورق في علم المنطق للأخضري

بقلم
أبي الفداء سعيد بن عبد اللطيف فودة
كان الله له

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الأنبياء والمرسلين اللهم علمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علمتنا إنك أنت العليم الخبير

أما بعد، فإنه لما كان علم المنطق من أهم العلوم على الإطلاق، لأنه مقدمة العلوم، وبه يتدرب طالب العلم على استعمال عقله وفكره بشكل صحيح، ويتعلم كيف يميز بين الوهم والنظر، وقد نص أكابر العلماء على أهمية علم المنطق، واعتبره المحققون مقدمة العلوم، فهو بين العلوم كالرياضيات بين العلوم الطبيعية الحديثة - صار من اللازم أن يتعلم طالب العلم هذا الفن، ويتقنه.

ومن أحسن المتون المختصرة التي كتبها المتأخرون في المنطق النظم المسمى بالسلم المنورق، وهو متن صغير الحجم ولكنه يحتوي على علم كبير. وقد اشتهر اهتمام العلماء به، فأحببت أن أكتب عليه شرحاً جديداً (*)، بأسلوب قريب إلى طلاب العلم،

(*) بسم الله الرحمن الرحيم. قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون. وصلّى الله تعالى وسلم وبارك على أشرف الخلق سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد فإن كتب سيّدي الشيخ سعيد فودة بارك الله تعالى له في وقته وعلمه، في غاية الإفادة، ولا تكاد تجد في ذهني فكرة صحيحة إلا ولها أصل من كتبه أو كلامه. وهو كثير القراءة والكتابة، فلا يفرغ من الاشتغال بكتاب إلا وأعلم أنه يشتغل بغيره، شرحاً أو تهذيباً أو تأليفاً. وفقه الله تعالى ونفعنا بعلومه وصحبته في الدارين آمين. وكان أن زرته قبل نحو عام، فأعلمني أنه يريد شرح سلّم المنطق للعلامة أبي زيد عبد الرحمن بن محمّد بن محمّد بن عامر

ليصير هذا الشرحِ معيناً لهم على الغوص في كتب المتقدمين، وعاملاً على فهمهم لكليات المنطق، يشجعهم على الغوص في مسائله، فإن الأكثر من طلاب العلم يخافون الدخول فيه لصعوبته، أو لصعوبة الكتب التي بين أيديهم.

وأدعو الله تعالى أن يكتب لهذا الشرح القبول، والرضا، وأن يجعله نافعا كما نفع بأصله.

المؤلف

الصّغير الأخضري نسبة إلى الجبل الأخضر بالجزائر، المولود في بسكرة بها سنة 918 هـ والمتوفى بها أيضاً سنة 983 هـ. وكان الشيخ قد وضع هيكلاً للشرح، وقال لي إنه ينوي أن يزيد فيه، وينقّحه، ليكون الكتاب حلقة بين كتب المبتدئين والكتب المتوسّطة، يجيب عن كثير من أسئلة المبتدئين ويزيد قليلاً في بحث ما تسامحت فيه أو ترَكَتْه. وبعد أيّام من ذلك أرسل لي الشيخ نسخة إلكترونيّة من الكتاب، مصدرة بعبارة تقول: مقرر مادة المنطق في جامعة روتردام الإسلاميّة. ولما سألت الشيخ عن ذلك، قال إن الأخ جلال الجهاني وفقه الله تعالى المحاضر في تلك الجامعة أخبره أنه ينوي تدريس المنطق ثمّة، ويريد منه شيئاً كتبه يصلح لذلك. فأرسل له الشيخ هذا الكتاب قبل مراجعته وإتمامه. وقد استحسنه الأخ جلال، ودرّسه لطلابه.

ثمّ اطلعت عليه فوجدته كتاباً لطيفاً دقيقاً، وكان أن قرأته أنا أيضاً مع عدد قليل من الطلاب وفقهم الله تعالى، وفي أثناء القراءة كنت ألاحظ مواضع سؤالهم، وأعلّق على حاشية الكتاب بكلمات قليلة. ثمّ أخبرني الشيخ أنه يريد نشر الكتاب على حاله أو ربّما قال بعد مراجعته، وطلب من العبد الفقير أن يثبت تلك التعليقات الصغيرة في حاشية الكتاب، وذلك من حسن ظنه بي، مع أني لست أهلاً لذلك. فأجبته واضعاً في حاشية كتابه تلك التعليقات بعد أن صغتها وزدت عليها ما ظننت أنّه قد يعنّ للطالب الذكيّ أثناء قراءة الكتاب، راجياً من الله سبحانه وتعالى التوفيق والقبول، وأن ينفع بها وبالشرح وبأصله من يقرأه من المسلمين. بلال.

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحيمِ][1]

قال الناظم رحمهُ الله تعالى ونَفعنا بعلومه في الدارين آمين:

[مُقَدِّمَةٌ]

1	[الحَمْدُ لِلهِ الّذي قَدْ أخْرَجا	نَتائِجَ الفِكْرِ لأرْبابِ الحِجَا
2	وَحَط عَنْهُمْ مِنْ سَمَاءِ العَقْلِ	كُلَّ حِجَابٍ مِنْ سَحابِ الجَهْلِ
3	حَتى بَدَتْ لَهُمْ شُمُوسُ المَعْرِفةْ	رَأوْا مُخَدَّراتِـها مُنْكَشِفَةْ
4	نَحْمَدُهُ جَلَّ عَلى الإنْعامِ	بِنِعْمَةِ الإيمانِ وَالإِسْلامِ
5	مَنْ خَصَّنا بِخَيْرِ مَنْ قَدْ أرْسَلا	وَخَيْرِ مَنْ حَازَ المَقامَاتِ العُلَى
6	مُحَمَّدٍ سَيِّدِ كُلِّ مُقْتَـفَى	العَرَبِيِّ الهَاشِمِيِّ المُصْطَفى

(1) قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) أي أؤلف. والباء للمصاحبة وقيل للاستعانة. والاسم من السمو وهو العلوّ، وقيل من الوسم وهو العلامة. والله علم علي الذات الواجب الوجود المستحق لجميع صفات الكمال المطلق. والرّحمن والرحيم صفتا مبالغة من رَحِمَ. والرحمن أبلغ. لأن الزيادة في المبنى زيادة في المعنى. ولا تلتفت إلى من قدح في القاعدة بحَذِر وحاذِر، لانهما نوعان مختلفان من الاشتقاق، صيغة مبالغة واسم فاعل. والرحمة رقة في القلب، والله منزه عن الاتصاف بالحوادث، فتفهم بلازمها. وكذا الكلام في جميع الأعراض النفسانيّة كالغضب والانتقام والمحبة ونحوها فاتصاف الله تعالى بها مجاز. ورحمة الله تعالى إما إحسانه أو إرادة إحسانه. فهي علي الأوّل من صفات الأفعال وعلى الثاني من صفات المعاني. والبسملة علي تقدير أؤلف قضية شخصية موضوعها المؤلِّف ومحمولها يؤلف مصاحباً لاسم الله تعالى طالباً للبركة. ويختلفان باختلاف التقادير، فقد تصير كليّة إذا قدّرت التأليف أو الابتداء مطلقاً. والكلام على البسملة تجده مبسوطاً في كتب الفنون، يتكلّم عنها كلّ من جهة فنه، وهو اللائق بكل صاحب فنّ أن يشتغل بما يفقه، وما يناسب العلم المبحوث.

7 صَلّى عَلَيْهِ اللهُ ما دامَ الحِجا يَخُوضُ مِنْ بَحْرِ المَعاني لَجَجا

8 وآلِهِ وَصَحْبِه ذَوِي الهُدَى مَنْ شُبِّهُوا بِأَنْجُمٍ في الاهْتِدا]

أقول: بدأ المصنف كلامه بمقدمة ملائمة لعلم المنطق، حمد الله تعالى [1] فيها بسبب إنعامه على الإنسان بنعمة العقل والفكر، فهي أكبر نعم الله تعالى على الخلق، وبها تميز الإنسان عن غيره من الحيوانات وحمد اللهَ تعالى أيضاً على نعمة الإسلام والإيمان، وإرسال الرسل، فذلك لا يجب أصلاً على الله تعالى فعله[2]، فهو أنعم بها على الناس تفضلاً، ولهذا يستحق الحمد والشكر.

ويستحق الله تعالى أيضاً الحمد والشكر [3] على أن أرسل إلينا أفضل البشر سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ودعا لآل النبي وصحبه فهم لذلك مستحقون[4].

---

(1) قوله (حمد الله تعالى) الحمد هو الثناء باللسان على الجميل القديم ذاتاً وصفات، والجميل الحادث الاختياريّ دون الموجَب بالذات والمطبوع. وعرفاً فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب إنعامه مطلقاً على الحامد أو غيره. وناسب أن يحمد ههنا بالجملة الفعليّة الدالة على التجدد لما أنّ النعم متجددة.

(2) قوله (لا يجب أصلاً على الله تعالى فعله) لأنه تعالى لا يجب عليه شيء مطلقاً، إذ لو وجب عليه شيء لكان ملجأ إليه لا فاعلاً مختاراً، والمضطر إلى فعل لا يحمد عليه.

(3) الشكر لغة هو الحمد اصطلاحاً، مع إبدال الحامد بالشاكر. وعرفاً: صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله. فالشكر أعمّ من الحمد باعتبار مورده لأنه يكون بالقول والفعل والعقد، والحمد يكون بالقول، وأخصّ منه باعتبار المتعلّق لأن الشكر يكون في مقابلة النعمة والحمد لا يشترط فيه ذلك. فبينهما عموم وخصوص من وجه.

(4) وهاك ما تركه الفاضل للمدرسين من شرح مفردات النظم وملحوظات أخرى. قوله (أخرجا) أي أوجد بأولى من أظهر، لأن الإظهار لموجود كامن، وليست النتائج في

ثم ثنَّى المصنف بذكر مقدمة عامة في فائدة علم المنطق ليقرب مفهومه إلى الأذهان، فقال:

9	**[وَبَعْدُ فَالمَنْطِقُ لِلْجَنَـانِ**	**نِسْبَتُهُ كَالنَّحْوِ لِلِسَانِ**
10	**فَيَعْصِمُ الأفكارَ عَنْ غَيِّ الخَطا**	**وَعَنْ دَقيقِ الفَهْمِ يَكْشِفُ الغِطَا**
11	**فهَاكَ مِنْ أصُولِهِ قَواعِدا**	**تَجْمَعُ مِنْ فُنُونِهِ فَوائِدا**
12	**سَمَّيْتُـهُ بِالسُّلَمِ المُنَوْرَقِ**	**يُرْقَى بِهِ سَماءُ عِلْمِ المَنْطِقِ**
13	**وَاللّـهَ أرْجُو أنْ يَكُونَ خَالِصَا**	**لِوَجْهِهِ الكَريمِ لَيْسَ قالِصَا**

العقول كذلك. وقوله (نتائج) جمع نتيجة وهي القضية اللازمة عن مقدّمتين كما سيأتيك في باب القياس. وفيه براعة استهلال أو مطلع، وهي أن يذكر المؤلّف في مستهلّ كتابه أي مطلعه ما يشعر بمقصوده، وتسمي أيضاً بالإلماع. و(أرباب الحجا) أصحاب العقول. و(حطّ) بمعنى أزال. و(من سماء العقل) أي عن العقل الذي كالسماء، بجامع أنه مطلع الأفكار كما أن السماء مطلع النجوم. وهو من التشبيه البليغ إذ حذف وجه الشبه والأداة، وأضاف المشبه به إلى المشبّه. ومثله قوله (سحاب الجهل) يعني جهلاً كالسحاب، بجامع أنّ كلاً منهما يحجب ويمنع من الانكشاف. وهو في غاية اللطافة. و(شموس المعرفة) أي المعرفة التي كالشموس فعل كما تقدّم. و(المخدّرات) المستترات في خدورهنّ. والمعنى أنه ظهرت لهم غاية للحط المعارفُ التي كانت مستترة عنهم لدقّتها. و(من) قبل خصنا بدل من = =الضمير المتصل في (نحمده) العائد على المولى سبحانه. و(خير من قد أرسلا) محمد صلى الله عليه وسلم. وهو خير من حاز المقامات بالجدّ والكسب، والأحوال بالوهب. وذكره المقامات تذكير بضرورة الاجتهاد لكسب المعالي. و(محمدٍ) بدل مجرور من خير. ومتولّي أمر السواد وهو الجيش سيّد. وهو صلى الله عليه وسلّم متولي أمر أمته من الثقلين. والمقتفى بصيغة اسم المفعول المتّبع، فكونه سيّد التابعين من باب أولى. واللجج جمع لجّة وهو معظم الماء وما فيه صعوبة منه. شبه المعاني بالبحر يخوض العقل في لججه، أي عرضه المستصعب. وليس مراده تقييد الصلاة بخوض العقل في تلك المهامه، بل المراد تعميم الصلاة عليه في جميع الأوقات. وحذف الفاعل في (شبّهوا) لتعظيم المش بِّهلهم ، وهو النبيّ صلى الله عليه وسلّم، إشارة إلى قوله: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم).

14 وَأنْ يَكونَ نافِعاً لِلْمُبْتدي ... بِهِ إلى المُطَوَّلاتِ يَهْتدي]

أقول: المنطق بالنسبة للفكر والتعقل، يشبه في فائدته النحوَ بالنسبة للتمكن من اللغة، فكلما ازداد فهم الإنسان للنحو، فإنه يزداد تمكناً في لغته وكلامه.

والمنطق يفيد الإنسان كذلك في فكره، فإن العارف بعلم المنطق، يتميز عن غيره بأنه يعرف تماماً كيف يفكر تفكيراً صحيحاً [(1)]، ويعرف إذا أراد أن ينقد الآخرين كيف هي الوسائل الصحيحة للنقد.

ونحن لا نقصد بالفكر والتفكير كيفية التعبير عن التفكير [(2)]، بل إننا نقصد فقط، كيف يزداد تمكن الإنسان من استعمال عقله لكي يتوصل إلى العلوم والمعارف الصحيحة باستعمال المقدمات المناسبة.

فالمنطق يرتب عقلية الإنسان الداخلية، ولذلك فإن فائدة المنطق إنما هي للجنان كما قال المصنف، وليست للسان، فإن اللسان يتدرب بالآداب والنحو

---

(1) إشارة إلى أن دارس المنطق يقف على أسباب الغلط في الفكر، فيجتهد لتلافيها. وممارس ذلك يكتسب ملكة يلاحظ معها أين وقع الآخرون في الغلط في فكرهم، فيحسن نقده لمقالاتهم إذ يحاكمها بناء على قواعد هذا الفن.

(2) أي التعبير عنه باللغة أو بأخصّ بالألفاظ سواء الظاهرة أو المتخيّلة، بل التعبير في مستوى النطق النفسيّ الذي هو الأصل الذي يصدر عنه البيان باللغة. فكلام الفاضل الشارح عن الإدراك الكليّ، الذي هو حقيقة النطق، ومنه اشتق اسم هذا العلم الذي هو مصدر ميمي من نطق بمعنى أدرك المعاني الكليّة، أو من اسم محلّ هذا الإدراك وهو النفس ذات القوّة الناطقة أي العاقلة. وقيل هو مصدر ميمي بمعنى اللفظ الذي يبيّن فهم المتكلّم لهذه المدركات الكليّة. ولا شكّ أنّ المنطق آلة قانونيّة تورث قوة في النطق بمعنى الإدراك وبمعنى التكلّم أيضاً.

واللغويات الأخرى، وليس المنطق لغة للسان، بل هو لغة للعقل والجنان والفكر.

وندعو الله تعالى أن يهيئ للقارئ الاستفادة من هذا الشرح، وأن يجعله في ميزان حسناتنا.

ونحن لا ندعي أن هذا الشرح يحتوي دقائق علم المنطق، بل هو يشرح كلياته وقواعده العامة، بحيث يكون مفيداً للمبتدئ[1] في هذا العلم، فإن مَن يريد التعمق في هذا العلم لا يجوز له أن يكتفي بهذا القدر، بل عليه أن يترقى بعد ذلك إلى المطولات التي تحتوي دقائق العلم.

وليعلم طالب العلم أن الانتقال إلى المطولات، لا يمكن إلا بعد فهم نحوِ هذه المقدمات المختصرات، فإن الترقي في العلومَ لا يحصل عادة إلا تدرجاً، والعلم العادي هو الذي يجب على الخلق الالتزام

---

(1) المبتدي في علم هو من لا قدرة له على تصوير مسائله، فإن قدر على ذلك فمتوسط، وإن قدر على الاستدلال عليها فمنته.

بأحكامه[1]، فيستحيل فهم دقائق العلوم إلا بعد فهم كلياتها.[2]

(1) هذه نصيحة غالية لطلاب العلم، فإنما العلّم بالتعلّم كما جاء في الأخبار، أي بالتدرّج في التفهّم والطلب. ولا يمكن أن يحصل العلم للإنسان عادة بغير كسب واجتهاد، وحصوله بلا كسب خرق للعادة المستقرة. ومن رام أن ينام جاهلاً ويصبح عالماً فإنه كمن ينتظر أن تمطر السماء عليه ذهباً وما هي بماطرة. والمشتغل بالأذكار طلباً للأسرار دون جدّ في التعلّم هو والبليد القاعد صنوان، أو هو كالراكض باتجاه لا يوصله إلى غايته. فالواجب على المكلّف أن يلتزم بأحكام العلوم العاديّة القاضية ههنا بالتدرّج في الطلب لتحصيل العلوم واكتسابها والتمكّن منها.

(2) هذه الفقرة من كلام الناظم والشارح تعرّضت لمفهوم علم المنطق، وذكرت ثمرته، ونسبته. وهذه ثلاثة من مبادي كلّ علم حادث. وهي عشرة كما ذكروا: التعريف، وعرّفوا المنطق بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الوقوع في الخطأ في فكره. والموضوع، وهو للمنطق المعلومات التصوريّة والتصديقيّة من حيث صحة إيصالها إلى تصورات وتصديقات أخرى لم تكن معلومة، وما يتوقف عليه ذلك الإيصال. إذ مطلوب المنطقي هو العلم ولا يحصل له إلا بإحكام الطرق التي يتوصل بها إليه. والثمرة وهي الفائدة، وقد=

= ذكرها الفاضل الشارح. وفضله يعرف بمعرفة أنه من مبادئ علم الكلام الذي هو أشرف العلوم، وأنه من مبادئ علم أصول الفقه، وأن منفعته وفائدته عامة في كل علم من العلوم، فمن ذلك أنه مفيد في إثبات بعض العقائد الدينية بالبراهين العقلية، وتزييف العقائد الباطلة الفاسدة. ونسبته ذكرها الشارح. وواضعه هو إرسطو الفيلسوف اليوناني الشهير وهو نفسه إِرَسَطَ وإِرَسَطَاطاليس وليسا شخصين كما توهم البعض ، ومعنى أنه واضعه أنه أول من بلغنا أنه ألّف فيه كتباً.ولا يلتفت إلى كونه غير مسلم؛ فهذا علم صحيح باتفاق العقلاء، وكل علم محمود من حيث ما هو علم وهبة من الله سبحانه وتعالى، ولا يخلُق بالعاقل أن ينتقص من أي علم من العلوم، وإنما شرف العلوم بشرف المتعلّم فيها، أي بشرف متعلقاتها ومواضيعها والمبحوث عنه فيها.

واعلم أن كل علم فلا يمكن أن يتنافى مع الشرع، لأن الشرائع لا يمكن أن تأتي بما تحيله وتبطله العقول. والعلوم كلها تلتقي مع بعضها، و تلتقي جميعها مع الشرع الشريف. فاطمئن أيها الطالب لصحة الدّين ولا تخش الخوض في العلوم، فلا يخوض في العلوم أحد على بصيرة يريد وجه الله تعالى ويضله الله، والله أعلم. واسمه المنطق وذكرنا لك مأخذه. و أما استمداده فمن العقل. و أما حكم الشارع فيه فسيأتيك في الفصل التالي. ومسائله هي القضايا النظرية الباحثة عن هيئة التعريف والقياس وما تعلق بهما. وسيأتي بيان طائفة أساسية منها في الشرح. فهذه هي مباديه العشرة بإيجاز.

وقوله (الجنان) بفتح الجيم أي القلب ويعني به العقل ، ومن أسمائه اللبّ لأنه صفوة ما خصّ به الربّ البشر، والحجى لإصابة الحجة به والاستظهار على جميع المعاني، والحِجر لحجره عن ركوب المناهي، والنهى لانتهاء الذكاء والمعارف والنظر إليه، وهو نهاية ما يمنح العبد من الخير المؤدي إلى صلاحه في الدنيا والآخرة، وله دون ذلك من الأسامي. وقوله (كالنحو للسان) أي كنسبة النحو إلى الكلام اللفظيّ. ويعصم أي يحفظ وليست هذه من العصمة الشرعيّة التي تقتضي استحالة الوقوع في الغلط، بل هي لغويّة بمعنى أنها تمنع منه مع إمكان الوقوع فيه لسبب يمكن للناظر معرفته. والغيّ الخيب ة

والضلال، وهو هنا ضدّ الهدى العامّ للعمد والسهو. فإن جعلت الخطأ مختصراً بالسهو كما هو على قولٍ كان من إضافة العامّ إلى الخاص. ودقيق الفهم أي المفهوم الدقيق. وقوله (هاك من أصوله قواعدا إلخ) أي خذ قواعد هي بعض أصوله، تجمع هذه القواعد فروعاً تشتمل على فوائد. والأصل والقاعدة والقانون والضابط بمعنىً، وهو قضيّة كليّة يُتعرفُ منها حكمٌ واحد ينطبق على جميع جزئيّات موضوعها. والفنون الفروع. والسلم ما يرقى به إلى أعلى والمنورق المزيّن، والمعنى أن هذا الكتاب الصغير عند إتقانه يكون موصلاً إلى الكتب الكبيرة التي تفصّل في مسائل علم المنطق وتُمكِّنُك منه. ووجه الله تعالى ذاته المتّصفة بالصفات، والقالص الناقص. والمطولات الكتب الكبيرة ال مبسوطة في الفنون وهي ضد المختصرات وأكبر من المتوسطات.

تمهيد

[فصل في جواز الاشتغال به[1]]

إن المنطق أساساً علم ليس مختصاً بأمة معيّنة دون ما عداها من الأمم، وذلك كسائر العلوم المشتركة، ولكن بعض الشعوب برعت في بعض العلوم دون غيرها، واهتمت بها أكثر من اهتمام غيرها، واليونان كان هو الشعب الذي اهتم بعض فلاسفته بتدوين هذا العلم وبيان أركانه، وأسسه الكلية، وهذا لا يعني مطلقاً أن غير اليونان من الناس لم يعرفوا المنطق، بل ثبت عند الباحثين أن غير اليونان من الشعوب عرفت المنطق وكتبت فيه.

ثم انتشر العلم إلى الناس عن طريق اليونان، ووصل علم المنطق إلى المسلمين، فاشتغل به الناس أولاً عن طريق الترجمات التي وصلت إليهم، وكان المترجمون ينقلون المنطق مع أمثلته التي كان يستعملها فلاسفة اليونان، وهذه الأمثلة كانت تعبر عن عقائدهم وأفكارهم ولا تطابق عقائد المسلمين ومبادئهم[2]. فكان العلم مخلوطاً بأمثلة فلسفية، في

---

(1) هذه عبارة الأصل، وظاهرها أن ثمّة خلفاً في جواز الاشتغال بالمنطق مطلقاً، وهو غير ملخّص. إذ الخلف إنما وقع في المخلوط بالفلسفة، وأما المنطق الذي صنّف على طريقة الإسلاميين من أهل السنّة فلا خلاف في أنّه جائز، مندوب إليه العلماء والأذكياء، بل هو فرض كفاية على ما سيحققه الشارح.

(2) من ذلك قولهم بأن الإله هو علة موجبة لوجود العالم بواسطة من علل أخرى الذي جرّهم إلى القول بالقدم النوعيّ للعالم، وأنه لا حقيقة للإله إلا عين الوجود الواجب، وأن علمه منحصر في الكليّات دون الجزئيّات. وأن النفوس الفلكيّة عالمة بجميع جزئيات العالم.

أول معرفتهم به، ثم لما اشتغل به علماء الدين الناقدون، حرروا المسائل الأصلية لعلم المنطق عن الأمثلة التي تتخلله، وحرروه منها، بل زادوا على ذلك بأن ضربوا أمثلة مطابقة للفقه والعقيدة الإسلامية.

من المقدمة السابقة، نستطيع أن نعرف السبب الرئيس في اعتراض بعض العلماء المسلمين على المنطق، وهو أن مسائل علم المنطق كانت مخلوطة بالعقائد اليونانية، وعقائد الشعوب الأخرى التي نقلت منها الكتب. ولذلك اهتم المصنف هنا بالكلام على حكم علم المنطق وسبب اختلاف المسلمين فيه فقال:

15 **[وَالخَلَفُ في جَوازِ الاشْتِغالِ ... بِهِ عَلى ثَلاثَةٍ أقْوالِ**

16 **فَابْنُ الصَّلاحِ وَالنّواوي حَرَّما ... وَقالَ قَوْمٌ يَنْبَغي أنْ يُعْلَما**

17 **وَالقَوْلَةَ المَشْهُورَةُ الصَّحِيحةْ ... جَوَازُهُ لِسالِمِ القَرِيحَةْ**

18 **مُمَارِسِ السُّنَّةِ وَالكِتابِ ... لِيَهْتَدي بِهِ إِلى الصَّوابِ]**

وقولهم بأن النفوس الإنسانيّة سرمدية يستحيل عدمها. وإنكارهم لبعث الأجساد يوم القيامة. فهذه أكبر طاماتهم فاحذرها.

أقول: قرر المصنف أن العلماء لم يتفقوا على رأي واحد في علم المنطق، بل افترقوا على ثلاثة أقوال . نذكرها فيما يلي:

الرأي الأول: تحريم علم المنطق، وهذا الرأي قال به الإمام النووي وابن الصلاح [1] وغيرهما ، وقد بنوا قولهم على أن المنطق مقدمة للفلسفة، والفلسفة مخالفة للدين، وما كان مقدمة للفاسد فهو فاسد مثله.

ولكن هذا الرأي لا يسلم إلا إذا أثبتوا أن المنطق لا يمكن أن يستفاد منه إلا في الفلسفة، أي إذا أمكنهم إثبات أن المنطق مقدمةً للفلسفة خاصة، قد[2] يسلم لهم ما قالوه.

وأيضاً فإنه يجب عليهم إثبات أن الفلسفة فاسدة مطلقاً لكونها فلسفة، وهذا فيه نظر، فالفلسفة فعل عقلي في الوجود وكليات الطبيعة والعقليات [3]، قد يكون صحيحاً مطابقاً وقد لا يكون كذلك، فليس كل فلسفة باطلة، بل بعض الأنظار الفلسفية صحيحة، وكذلك نقول إن علم الكلام نظر عقلي في الكليات الطبيعية والشرعية والعقلية، ولا يمكن أن نقول بفساد علم الكلام مطلقاً، بل ما كان منه صحيحاً فهو صحيح

---

(1) كانت وفاة ابن الصلاح سنة 643 هـ، ووفاة النووي سنة 676 هـ عن نحو أربعين عاماً. رحمهما الله تعالى.

(2) قوله (قد) للتشكيك، لأنه لا يسلّم أنّ الفلسفة بكلّ ما فيها علم باطل، على ما سيبيّنه.

(3) قوله (فعل عقلي في الوجود) أي إعمال للعقل فيه، أي تفكير في الموجود. وقوله (كليّات الطبيعة) أي المفهومات الكليّة الطبيعيّة، و(العقليّات) أي المفهومات الكليّة العقليّة، وما يختص بالعقل من آليّات وقوانين.

وما كان فلسداً فهو فلسد، بل هذه قاعدة في كل العلوم، كعلم أصول الفقه واللغويات والتفسير، بل في الطبيعيات والرياضيات، وغيرها. فالمنطق إذاً لم يثبت أنه مقدمة للفلسفة فقط، بل قد يكون مقدمةً لغيرها من العلوم، فلا يصح القول ببطلانه مطلقاً[1].

وهذا ما أثبته المحققون من العلماء، فقد أثبتوا أن المنطق مقدمةً لسائر العلوم، لا للفلسفة فقط، وبناء على ذلك فلا يمكن القول بحرمته مطلقاً كما أطلقه أصحاب هذا القول.

الرأي الثاني: بعض العلماء أوجبوا علم المنطق مطلقاً[2]. وقال بعضهم : يجب على الناس وجوب كفاية أن يعلموا المنطق، وهذا الرأي أخصُّ من الإيجاب مطلقاً، لأنه إيجاب على سبيل الكفاية، كسائر العلوم الإسلامية، وقد يُفْهَمُ من كلامهم مجردُ نَدْبِهِ[3].

ولِصاحب هذا الرأي أن يُفَصِّلَ فيقول: القدر الضروري من المنطق واجبٌ وجوبَ عين، وما زاد على ذلك فهو واجبٌ وجوبَ كفاية[4]. والإمام

---

(1) جعل البطلان المطلق علّة لتحريم الاشتغال به مطلقاً، لكن منه ما هو علم والعلم حق، فلما انتفت العلّة انتفى الحكم بالتحريم مطلقاً، فيصار إلى التفصيل الذي سيبيّنه.

(2) أي أنّ حكمه الوجوب على جميع الأحوال سواء كان عينيّاً، أو كفائياً.

(3) إشارة إلى قول حجّة الإسلام في المستصفى حيث قال رحمه الله تعالى: (من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه) وهي عبارة تحتمل ما ذكره من مجرّد الندب فصاعداً.

(4) للإيجاب العينيّ محلان، الأوّل في الضروريّات العقليّة التي يكفر منكرها، والثاني حين لا يبلغ المشتغلون به حد الكفاية فيصير الوجوب عينياً حتى تسد الثغرة. واعلم أنّ حصول القوّة على ردّ بعض الشكوك الكلاميّة والفلسفيّة يتوقف على حصول القوّة في

الغزالي هو من تصدى لإثبات هذا القول وصرح به في أوائل كتاب المستصفى في أصول الفقه، وبادر إلى تأليف عدة كتب في المنطق [1] أودعٍ فيها أمثلةً شرعيةً غيرَ متعارضةٍ مع الدين، متوافقةً مع عقائده، فجرده من الأمثلة الفلسفية المتعارضة مع الدين، فخلا كتابه من أسباب اعتراض العلماء على علم المنطق. وتبعه على هذا القول كثير من العلماء المحققين.

الرأي الثالث: وهي القول الذي رجحه المصنف، بل هو رأي جمهور العلماء، وهو أن تَعَلُّمَ علم المنطق يجوز[2] للذي مارس علوم الكتاب والسنة، وتحققت في نفسه العلوم الإسلامية، فاطمأنَّ إليها، فمن كان هذا شأنه، فإن علم المنطق ينفعه في فكره ونظره

المنطق، وما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب. والدين اليوم مستهدف من عدد كبير من الدول والمنظمات والأفراد المتغرّضين بأغراض مختلفة، وحماية الدين والدفاع عنه واجب على الكفاية، فإن لم تحصل الكفاية فعلى العين حتى تحصل. وما لا يقوم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، فإذا احتيج إلى أيّ علمٍ أو صناعة لإقامة الواجب وجبت، سواء كان علم المنطق أو أي علم آخر. والله تعالى أعلم. ومن حمق السلفيّة اليوم اعتراضهم على علمي المنطق والكلام مع شدة الاحتياج إليهما اليوم لنصرة الدين، وعدم اكتراثهم ببعض العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة التي يستغلّها المؤلفون اللادينيون لمهاجمة الدين جهاراً نهاراً.

(1) منها مقدمة المنطق في المستصفى، ومقدمة في تمهيد المنطق وهي القسم الأوّل من كتابه مقاصد الفلاسفة، وكتاب معيار العلم ويسمى أيضاً كتاب النظر، وكتاب الجدل، ومدارك العقول وهو القسم الأخير من كتابه تهافت. ومنها كتاب محكّ النظر في المنطق، ومنها القسطاس المستقيم. والإمام الغزالي رحمه الله تعالى المتوفى سنة 505 هـ عن خمسة وخمسين عاماً، هو بحقّ إمام هذا الفنّ على طريقة أهل السنّة، والمؤسس لقرون ذهبيّة عند المسلمين في هذا الفنّ جاءت من بعده.

(2) أي جوازاً بالمعنى الأعم يدخل فيه الإباحة والندب والوجوب الكفائيّ والعينيّ.

ليس فقط في الكتاب والسنة، بل في سائر العلوم، كالطبيعيّات والرياضيات.
وقالوا: إن الإنسان الذي يلتزم قواعد المنطق فإنه يصبح أقرب إلى الاهتداء إلى الأقوال الصواب، لأن المنطق آلة للتفكير الصحيح، ومن عرف آلية التفكير الصحيح يكون أقرب إلى الالتزام بها ممن لم يعرفها. كمن يعرف علم النحو فإنه يكون أقرب إلى معرفة التركيب الصحيح للكلام العربي ممن لم يعرفه بل اعتمد فقط على خبرته باللغة وسليقته، فعلم المنطق مع أنه علم يتوافق مع العقل الصحيح، بل إن قواعده منها الضروري ومنها النظري، إلا أن كونه متوافقاً مع العقل الصحيح لا يكفي لمعرفة الناس به، ولا يكفي لالتزام الناس بالطريق الصحيح في التفكير، بل لا بدَّ لهم مع ذلك أن يتعلموا القواعد التفصيلية فيه، فإن التزامهم بهذه القواعد متوقف على علمهم بها.
وكذلك فإننا لا نقول إن كلَّ من عرف القواعد الصحيحة يلتزم بها، فإن التزامه بالقواعد الصحيحة متوقف على إرادته وفعله لذلك واكتسابه، لا على مجرد علمه.
والمتأمل في هذا القول يرى أن له وجهاً قوياً، خاصة في شرطهم سلامة القريحة أي الذكاء والنباهة لجواز تعلم علم المنطق، فإن هذا ليأمن قارئه من أن تتمكن بعض الشبه في عقله، فيضل، وهذا هو الشرط أيضاً

في تعلم علم الكلام وغيره من العلوم الدقيقة الجليلة القدر.
ونستطيع القول بناء على هذا التحقيق أن لا تعارض كبيراً بين هذا الرأي وبين الرأي الثاني الذي أوجب المنطق على البعض القادر على حلِّ الشبه والمتمكن من العلوم الإسلامية.
والتحقيق في هذه المسألة أن المنطق من حيث هو علم، بعد تجريده من الأمثلة الفلسفية، والمخالفة للعقائد الدينية، فهذا القدر منه لم يحصل خلاف من أحد من العلماء المعتبرين في جواز الاشتغال به، وأما لو نظرنا في المنطق لا من حيث هو علم بل من حيث الكتب التي ألفها المناطقة على اختلاف مذاهبهم، سواءً كانوا فلاسفة أم غيرهم من المتشرعة، فهذا المفهوم هو القدر الذي حصل الخلاف فيه بين العلماء على الأقوال الثلاثة السابقة.
ومعنى ذلك أن القدر المبين في كتب العلماء المحققين كهذا الكتاب، وكتاب السنوسي وكتاب التفتازاني والكاتبي وغيرهم من العلماء المحققين، فلم يقل أحد من العلماء المعتبرين بحرمة النظر في هذا القدر، بل الخلاف الممكن تقديره هنا هو هل الشخص المعين قادر على فهم المنطق أو لا، فإن كان قادراً فلا بأس في ذلك، وإلا فلا، شأنه شأن سائر العلوم.
وأما الكتب المخلوطة بعقائد الفلاسفة ككتب الفارابي وابن سينا وغيرهم، فهذه هي التي يتصور فيها

الخلاف المذكور، فمن حرَّمها، نظر إلى اشتمالها على العقائد الفاسدة، وعدم قدرة كل النلس على الرد عليها واستبيان غلطهم فيها، ومن أوجبها على الكفاية أو ندبها على الكفاية، علَّق نظره إلى أن بعض النلس هم القادرون على ذلك. وأن الرد على شبه الفلاسفة والمخالفين للدين لا يتم إلا بالنظر فيها والتمكن من الرد على شبههم المودعة فيها وفي غيرها، فأوجبها وجوب كفاية على القادرين. ومن قال بجوازها مطلقا لممارس الكتاب والسنة وعلوم الدين الصحيحة، فهذا نظر إلى الكتب المنطقية المحررة، كهذا الكتاب ، فالنظر في هذا الكتاب إذن ودراسته جائز على جميع الأقوال وواجب على بعضها، بلا توقف.[1]

ثم قال:

فصل في [أَنْوَاعُ الـعِلْمِ الحَادِثِ]

19	**[إِدْراكُ مُفْرَدٍ تَصَوُّراً عُلِمْ**	**وَدَرْكُ نِسْبَةٍ بِتَصْدِيقٍ وُسِمْ**
20	**وَقُدِّمَ الأَوَّلُ عِنْدَ الوَضْعِ**	**لأَنَّهُ مُقَدَّمٌ بِالطَّـبْعِ**

---

(1) ونتبيّن من هذا الشرح المفصل أنّ منشأ الخلاف في حكم الاشتغال بالمنطق هو توارد أنظار العلماء على أكثر من محلّ، ونظرهم إلى المسألة من جهات مختلفة تارة باعتبار المتعلَّم= = وتارة باعتبار المتعلِّم. والمختار أن الحكم في حق الذكي المتشرّع الملتزم بدينه غير الحكم في حق ضعيف العقل القَدم وصاحب الأهواء، فالأخيران يمنعان مطلقاً من المنطق مشوبه ومحموده كما يمنعا ن من علم الكلام وغيره من علوم الشرع الشريف، والأول يجوز له في بداية الطّلب الاشتغال بالمحمود الخالص من شوائب الفلسفة، فإن رسخت قدمه في العلوم الشرعيّة جاز له النظر في الكتب مطلقاً على اختلاف مؤلفيها ومضامينها. وقد يندب له النظر أو يجب عليه بحسب الحاجة كما ذكرنا. والله تعالى أعلم بالصواب.

21	وَالنّظَريْ ما احْتاجَ لِلتّـأمُّلِ	وَعَكّسُهُ هُوَ الضَّروريُّ الجَلي
22	وَما بِهِ إلى تَصَوُّرٍ وُصِلْ	يُدْعى بِقَوْلٍ شَارِحٍ فَلْتَبْتَهِلْ
23	وَمَا لِتَصْدِيقٍ بِهِ تَوُصِّلا	بِحُجَّةٍ يُعْرَفُ عِنْدَ العُقَلا]

أقول: المنطق علم يبحث في الطرق التي يتوصل بها إلى العلم، فالعلم غاية للمنطق، أي أن العلم يترتب على المنطق، فالذي يتعلم المنطق يهدف إلى الوصول إلى العلم، فلذلك يلزم أن يكون مفهوم العلم واضحاً في ذهن الذي يشرع في تعلم المنطق، لكي يستطيع الوصول إلى هدفه والربط بين الوسيلة والغاية.

وقبل أن نخوض في تعريف العلم لا بد أن نلفت النظر إلى أن هدف المنطقي هو الوصول إلى اكتساب العلم لنفسه، فالعلم الذي هو هدف المنطقي هو العلم المكتسب، والعلم المكتسب هو علم المخلوقات، وهو يوصف بالاكتساب لأمرين:

أولاً: أن الإنسان لا يولد عالماً، بل يولد مجرداً من العلوم والمعارف[1]، فكل علم له بعد ذلك فإنه يكون حادثاً فيه بعد أن لم يكن.

ثانياً: إن أكثر العلوم ليست ضرورية[2]، بل يتوقف حصولها في الإنسان على الجهد والنظر، ولذلك يسميها العلماء -بناء على التغليب- بالعلوم النظرية، وتسمى أيضاً بالعلوم المكتسبة لأنها حاصلة في نفس الإنسان، وكل ما يحصل فيها فهو كسب ما دام متوقفاً على الإرادة.

والحاصل أن المنطق لا مدخل له إلا في العلوم الحادثة، فلا يقال إن العلم الإلهي متوقف أيضاً عليه، فهذا جهل بالمنطق وبالعلم الحادث، فالعلم الإلهي قديم، والقديم لا يتوقف على شيء.

فالمنطق إذن وسيلة للعلوم الإنسانية، لا لغيرها، فكل ما سيأتي من تقسيمات وأوضاع وأنواع وأسباب فلا تعلق لها بالعلم الإلهي، بل هي مخصوصة بالعلم الإنساني.

وسائل المعرفة: وسائل العلم والمعرفة الإنسانية هي ثلاث لا رابع لها، وسيلتان مستقلتان لا يتركب واحد

---

(1) والدليل عليه قوله تعالى (والله أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً) النحل 78.

(2) أي ليست بديهية تحصل بالاضطرار دون إرادة يتبعها رويّة واكتساب. والضرورة هنا هي المقابلة للكسب، فلا يرد أن العلوم كلّها ضروريّة الحصول، لأنّ الكلام في الأسباب العاديّة المعدّة لا في نفس الحصول. فالضروري الذي يتكلّم عنه هنا ليس من أسبابه النظر.

منهما من الآخر، وإن اعتمد عليه بوجه، والثالث مركب منهما، ولكن أفرد بالذكر لأهميته.[1]

الأولى: الحواس الخمس:

وهي السمع والبصر والذوق واللمس والشم. ولا يدرك بها إلا ما اتصل بها إما مباشرة أو بواسطة. فلو قلنا إن المدرَك بالبصر هو الجسم، لكان البصر يدرِك الجسم بواسطة اتصال الشعاع به، ولكن لو قلنا إن المدرَك إنما هو الشعاع المنعكس عن الجسم، فالبصر لا يدرك إلا ما اتصل به، وهو الأصح، ثم إن العقل هو الذي يتوصل إلى معرفة خصائص الجسم من ملاحظة صفات الشعاع المنعكس عنه المتأثر به الدال على بعض خصائصه. هكذا نقول في سائر الحواس.[2]

---

(1) الوسيلتان المستقلتان اللتان لا يتركب أحدهما من الآخر هما الحسّ والعقل. قوله (وإن اعتمد عليه بوجه) أي وإن اعتمد أحدهما على الآخر بوجه ما. يشير إلى أن الحسّ شرط للعقل، وتنبّه إلى أن الحسّ ليس علّة للعقل، فبعد وقوع الشرط، يبقى العقل يعمل حتى وإن انقطع الحسّ. والثالث المركّب من الحسّ والعقل وهو طريق الخبر، لأنّ وصوله إلى النّفس يكون من طريق الحواس، وإدراكه وفهمه ، والحكم على صحّته وبطلانه وجوازه كلّ ذلك يكون بالعقل. فافهم. وأمّا أهميّ الخبر التي لأجلها أفرده بالذكر مع كونه مركباً فمي كونه مصدراً هائلاً من مصادر المعرفة، وبهذه الوسيلة الشريفة تعرّفنا على صفات الإله، وعرفنا أصل خلقتنا وأخبارنا الماضية، ومآلنا، والوظيفة المنوطة بنا في هذه الحياة، وعرفنا أوامر الإله جلّ وعزّ ونواهيه، وكيف نترقى في كمالاتنا، إلخ مما لا حصر له من المعارف.

(2) ينبغي أن يُلاحظ أنه سواء كان الإدراك بالمباشرة كما في اللمس أو بواسطة كما في الرؤية فلا يكون إدراكنا تامّاً كاشفاً عن المُدرَك على هو عليه في نفس الأمر، وإنما يكون إدراكنا لبعض لوازم حقيقته المتشخّصة فحسب. والإدراك هو تمثّل حقيقةٍ للشيء عند المُدرِك. وهو إحساس وتخيّل وتوهّم وتعقّل وسنتكلّم عن كلّ واحد في محلّه إن شاء الله تعالى. والإدراك الحادث لا بدّ له عادة من آلة. وليست الحواس الظاهرة سوى نوافذ توصل للنفس صوراً حسيّة من العالم الخارجي. فهي وسيلة اتصال النفس الوحيدة مع =

والوسيلة الثانية للعلم والإدراك[1]: العقل:
ونعني بالعقل تلك الملكة التي أودعها الله تعالى في الإنسان، والتي بواسطتها يمكنه أن يصل إلى العلم والمعرفة، ويشتمل علم المنطق على وصف كلي لآليات العقل، فالعقل آلة للمعرفة، وليس العقل ـعند علمائنا المتكلمين- جوهراً قائماً بذاته، كما توهمه البعض، فنسب ذلك إليهم غالطاً عليهم.
وأصول التعقل[2] مشتركة بين الجنس البشري [3]، وليست هي أموراً اختيارية ومسلمات موضوعة عن

=الموجودات الخارجيّة. لذلك قلنا إن الحس شرط عادي في الإدراك والتعقل.
والإحساس: إدراك النفس للشيء مكتنفاً ببعض عوارضه ولواحقه المادية، وشرطه كما أشار إليه الشارح حضور المحسوس الذي لا يكون إلا مادياً، ونسبة خاصة بينه وبين المدرِك. فافهم ذلك جيّداً.

(1) العلمَ هنا بالمعنى المصدري لا الاسمي. وعطف الإدراك على العلم إشارة إلى أنهما عند المنطقيين متساويان. ثم إنّه لا إدراك للنفس إلاّ من حيث ما هي عاقلة، وإليه نبّه الشارح المحقق بقوله آنفاً (ثم إن العقل هو الذي يتوصل إلى معرفة خصائص الجسم .. إلخ)، لأنك لو وقفت فاتحاً عينيك شارد العقل لا يقال إنك مدرك لما انطبع في نفسك من صور إلاّ إذا التفت عن قصد بعقلك إلى صورة بعينها. وكذا لو وصلك كلام لفظي عن طريق الأذن، فإنك لن تدركه إلا إذا التفت عقلك إليه. وكذا فإن جسمك وأنت نائم يلمس أشياء كثيرة ولا تدركها لأنك غير حاضر القلب. وعليه فاعلم أنّ السمع والبصر واللمس والشمّ والذوق هي إدراكات للنفس من حيث ما هي عاقلة، بواسطة الآلات، وليست بالآلات بالاستقلال. ولا تتوهمن أن السمع مثلاً هو وصول الصوت إلى الدماغ عبر الأذن بل هو إدراك النفس لمعنى تلك الألفاظ. وكذا الكلام في بقية الحواس.

(2) قوله (أصول التعقّل) أي قوانين الإدراك. و تعقل الشيء إدراكُه مجرداً عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيّته عن ماهيّته، فهو نوع من الإدراك = =على المصطلح عليه من أنّ الإدراك أعمّ من التعقّل. فلا عمل للعقل في الصّور الحسيّة قبل أن تجرّدها النفس من تلك اللواحق. وبعد تجرّدها تسمّى المعقولات. على ما فيه. والفكر هو حركة النّفس في المعقولات عن قصد. وأما حركتها في الصّور المحسوسة المحفوظة في النّفس بما يقيد إدراكها مكتنفة بتلك اللواحق فتخييل. والفرق بينه وبين الحسّ أن فيه تصرّفاً في الصور المحسوسة لا يقدر عليها الحس، وكذا أنه لا يشترط له حضور المادة المحسوسة، ولا النسبة الخاصّة المشروطان للإحساس.

(3) الجنس بالمعنى اللغويّ بمعنى الضّرب من الشيء، كما تقول الإبل جنس من البهائم، والمعنى هنا أن البشر جنس من الحيوان. وستعرف عمّا قريب في هذا الكتاب أن البشر على اصطلاح أهل الفنّ نوع من جنس الحيوان.

إرادة أو اختيار من الإنسان، بل هي ثابتة لأصل ثبوت الوجود الإنساني [1] على حسب ما خلقه الله تعالى عليه.

والعقل يعتمد في إدراكه على الحواس، ولكن الحواس ليست عللاً له، بل هي شروطٌ له، فمجرد امتلاك العقل أموراً حسية فإنه يبدأ العمل بالتحليل والتركيب والاستنتاج[2] بالطرق التي سوف نبينها في هذا الكتاب. ولو فرضنا أن الإنسان أحسَّ بأمر بعينه مثلاً، ثم أغمض عينه، فإن العقل لا يتوقف عمله على بقاء العين مفتوحة، بل إنه يكتفي بالصور الحاصلة عنده قبل ذلك، ويبني عليها بالاعتماد على حافظة النفس البشرية.

والحقيقة أن النفس هي العاقلة، فالعقل فعل لها لا لغيرها[3]، وكل فعل فإما أن

---

(1) أي أن كلّ إنسان فقد غرز الله تعالى فيه نفس قوانين التعقّل، ولا يمكن أن يعقل وهو على هذه الخلقة والفطرة بغير هذه الآليات والقوانين. وعليه فكلّ تعقّل يحدث للإنسان في هذا العالم فهو بالأسباب العاديّة للتعقّل التي أبدعها الله تعالى في جبلّته.

(2) ظاهر العبارة أنّ هذا العمل الذي يقوم به العقل يكون تلقائياً دون قصد وإرادة، وعليه فيكون من قسم التعقّل الاضطراريّ. وأما النّظر فلا بدّ له من قصد وإرادة. لا يقال التحليل والتركيب والاستنتاج نظر فكيف يجعله حاصلاً بالاضطرار. لأنا أولاً فهمنا عبارته على أن عمل العقل ههنا بلا إرادة لأنها غير مذكورة في كلامه، فلو قدّرناها لارتفع الإشكال. وثانياً نعم النظر تحليل وتركيب واستنتاج، ولكن لا يلزم أن يكون كل تحليل وتركيب واستنتاج نظراً، لأنه ربّما يحصل التعقل الاضطراريّ على نفس قانون التعقل الكسبيّ ولكن لا تكون هذه الخطوات مشعورة. ولقائل أن يقول: هذا يقتضي نفي العلم البديهي المعني به عندكم أنه ما لا يحتاج في حصوله بعد توجّه العقل إلى شيء مطلقاً، والتحليل والتركيب والاستنتاج قدر زائد على التوجّه. وقد يجاب بأن هذه العمليات تكون ضعيفة جداً وغير مشعورة وسريعة ومن ضمن نفس التوجّه. تأمّل.

(3) ولايرد بأنه فعل لله تعالى، وكسب لها، لأن هذا مما لا نزاع فيه. والمعنى أن العقل كسب على صورة الفعل لا الكيف مثلاً أو غيره من المقولات، مع قولنا بأن العقل كسب، وهو والكاسب والمكسوب فعل مخلوق لله تعالى بلا توقف. وقوله لا لغيرها ردّ على من ادّعى أنّه فعل الدماغ أو غيره من الأعضاء، أو أنّ الحسّ جزء من العقل أو علّة له.

يكون إرادياً، أو اضطرارياً [1]، وهكذا العقل، فمنه أفعال إرادية وهي الأكثر، ومنه أفعال اضطرارية، ومن هنا قسم الناس العلوم إلى علوم كسبية وعلوم ضرورية. وما دام العقل في أفعاله الاختيارية يتوقف على الإرادة، والإرادة شوق قلبي، فإن العقل يرتبط بالقلب من هذه الجهة، ولذلك عبر بعض العلماء عن العقل بأن أصله في القلب ونوره في الدماغ، واختلف العلماء في محله، فمنهم من قال هو في القلب كالشافعي رحمه الله تعالى، ومنهم من قال هو في الدماغ كالإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى، والتحقيق هو ما ذكرناه[2]. ولذلك يتوهم بعض الناس أن المبادئ العقلية هي مجرد أمور اختيارية يختارها الإنسان ثم يبني عليها [3]، وسوف نزيد في بيان ما يتعلق بالعقل في محلآخر.

والوسيلة الثالثة للعلم: الخبر الصادق:

---

(1) تسمية الاضطراري فعلاً مجاز، لأنّ الفعل يتضمّن الإرادة بالضرورة.

(2) أي من الجمع بين القولين بأن أصله وهو القصد في القلب، والحركة النفسية في المعقولات -تشبيهاً لها بالحركة الأينية- التي هي الفكر وملاحظة المعقول الذي هو النظر وحصول التصورات والتصديقات البدهيّة والكسبيّة محله الدماغ. ومع الفرق بين الملاحظة والنظر إلا أنّها يستخدمان كمترادفين لتلازمهما. لأنه لا يحصل فكر دون نظر، وقد تحصل الملاحظة ولا تحصل الحركة.

(3) يعني مسلّمات يسلّمها بإرادته، لا أنها مغروزة في جميع العقول وي ذعن لها لأنها صحيحة في نفسها. وممن يعدّوا أنفسهم من المفكرّين في هذا الزمان والفكر منهم براء من يعتقد بأن المبادئ العقليّة موروثات مكتسبة، وأنها متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان. وهؤلاء لا عقل لهم ولا تمييز.

وهو نوعان الأول خبر الآحاد المؤيد بالمعجزة [(1)]، والثاني خبر التواتر، وسوف نفصل فيهما في مواد القضايا.

تعريف العلم: العلم إذا أطلق هنا [(2)] إما أن يراد به المعنى المصدري أو المعنى الاسمي [(3)]، فالعلم بالمعنى المصدري هو "تمييز حاصل للنفس لا يحتمل النقيض بوجه".

ونفس التعلق الحاصل بين النفس والقضية [(4)] لا يجوز أن يكون معلولاً عن الإرادة[(5)]، ولكن شروطه

---

(1) يعني خبر الرسل عليهم الصلاة والسلام عند إخبارهم لمعاصريهم، والمعجزة دليل صدقهم. والأولى أن يقال خبر الواحد المحتفّ بالقرائن، ليعمّ خبر الرسل عليهم السلام، وخبر غيرهم. وتكون المعجزة قرينة صدق خبرهم. ولنرجئ التفصيل نحن أيضاً إلى حيث وعد الشارح به.

(2) إن قصد بهنا فنّ المنطق فحده غير جامع على اصطلاحهم ، لأنّ العلم عند المناطقة هو مطلق الإدراك، وما ذكره مشهور عند الأصوليين، واللائق أنه قصد بهنا المحلّ الذي يتكلم الآن فيه عن العلم بهذا المعنى أعني التمييز القطعيّ.

(3) المصدريّ نسبة إلى المصدر. وهو يدلّ على فعله المشتق. وأصل معنى المصدر هو النسبة بين الفاعل والمفعول بالمعنى النحوي لهما. والعلم بهذا المعنى هو النسبة بين العالم والمعلوم. وقد يستعمل المصدر في الهيئة الحاصلة للفاعل بسبب تعلق المعنى المصدريّ به فيقال إنه مصدر من المبنيّ للفاعل، وقد يستعمل في الهيئة الحاصلة للمفعول بسبب تعلّقه به، فيقال إنه مصدر من المبنيّ للمفعول. والاسميّ نسبة إلى الاسم. وهو اللفظ المفرد الموضوع لمعنى هذا المعنى هو عين المسمّى. والمقصود به في كلامه نفس ما انكشف للنفس نتيجة لتعلّقها بالقضيّة.

(4) قوله (ونفس التعلق الحاصل بين النفس والقضية) يعني بالقضيّة النسبة الخبريّة وهي تعلّق المحمول بالموضوع. وتعلّق النفس العلميّ بها هو إدراكها أي تمييز كون هذه النسبة واقعة أو ليست بواقعة دون أدنى شك في ذلك على جهة الإذعان. ولقائل أن يقول ذكره لتعلّق النفس بالقضيّة أي اللفظ المركب دون المفرد يجعل الكلام متناولاً للتصديق دون التصوّر. وقد يجاب عنه بأن القضيّة فيها تصوّرات ثلاثة فتعلّق النفس بها يتضمّن تعلقها بالتصوّرات الثلاثة كما هو بالحكم، فيكون كلامه متناولاً لقسمي العلم. ولكن الفاضل ذكر في تعريفه للعلم أنّه تمييز لا يحتمل النقيض بوجه، وهذا إن تصوّرناه في القضايا أي في إدراكنا للنسبة الحكميّة التي هي ثبوت المحمول للموضوع، فكيف نتصوّره في إدراكنا للمفردات، وقد تقرر في هذا الفنّ أنّ المفردات لا نقائض لها. فتأمّل.

(5) قوله (لا يجوز أن يكون معلولاً عن الإرادة) لأنه لو كان عن إرادة لكان اختيارياً لا ضروريّاً، فلا يكون علماً، لأنّ العلم كما سيذكره ضروريّ الحصول. فينبغي لكي يكون علماً أن تذعن له النفس إذعاناً لا يمكنها معه تكذيبه أو ردّه. وأمّا إذا كان مجرّد تسليم إراديّ فلا يكون حجّة على جميع العقلاء، بل يكون شيئاً يصلح للاحتكام له بين المتواطئين على تسليمه.

المعدّة يجوز أن تكون كذلك[1]، ولو كان العلم عن إرادة لبطل كونه علماً، فالعلم ضروري كله من جهة الحصول، لا من جهة الشروط والمعدات، كالنظر وتخلية النفس عن المعارضة، وغير ذلك من الشروط.

فالنفس إذا تعلقت بقضية من القضايا تعلقاً مميزاً غير صادر عن إرادة بحيث امتنع للنفس دفعه عنها، فهذا التعلق هو العلم[2]. وللتعلق أمر يتعلق به، وهو العلم بالمعنى الاسمي[3]، فالعلم المصدري هو عين التعلق المسبِّب للتمييز القاطع[4]، وبالمعنى الاسمي هو ما كشف عنه هذا التعلق.

هذا تعريف موجز للعلم، وأما التفصيل به فلا يليق ذكره هنا.

---

(1) أي يجوز أن تكون معلولة عن الإرادة. أي لازمة عنها، وليس المقصود بالعلّة تلك الموجبة لوجود المعلول، فإن إرادة الإنسان ليست علّة في إيجاد شيء بل في اكتسابه. فإرادة الإنسان تتوجّه لاكتساب هذه الشروط والمُعدّات من النظر والفكر وتخلية النفس عن الموانع وكلّ ذلك معلوم بالضرورة أنه عن إرادة الإنسان واختياره. والله تعالى يوجدها له عادة مقارنة لإرادته، ويوجد معها تعلّق النفس الاضطراريّ غير المدفوع، الذي سمّاه العلم بالمعنى المصدريّ.

(2) أي بالمعنى المصدري.

(3) حاصل كلامه هنا أن العلم بالمعنى المصدريّ هو نفس التعلّق، بين متعلِّق هو النّفس، ومتعلَّق هو العلم بالمعنى الاسمي.

(4) ولقائل أن يقول: إنه جعل العلم بالمعنى المصدري ههنا نفس التعلّق المسبب للتمييز، وجعله أولاً نفس التمييز. وهو ليس بمستقيم. لأنه لا يكون الشيء سبباً ومسبَّباً في آن. فتأمّل.

تقسيم العلم: العلم ينقسم بحسب ماهية المتعلَّق[1]، إلى تصور وتصديق. وذلك أن العالم إما أن يعلم صورة مفردة، أو يعلم نسبة تصديقية، ونقصد بالنسبة التصديقية [2]، نسبة خبرية يمكن تعلُّق التصديق النفسي بها، فالقسم الأول، هو التصور، والثاني هو التصديق، فالعلم إما تصور أو تصديق. وما انقسم إلى التصور والتصديق، وهو الذي سميناه علماً هو مطلق الإدراك هنا [3]، والإدراك يصلح لأن ينتسب إلى التصور وإلى التصديق. ومطلق الإدراك معناه هو وصول النفس إلى معنى، وهو يُشعِرُ بسبق الجهل[4]، ولذلك يخرج علم الله تعالى، وإذا لم يصحَّ نسبة الإدراك بهذا المعنى إلى الله تعالى، فلا يصح القول بأن علم الله تعالى تصورٌ أو تصديق [5]، فالقسمان منفيان عن علمه جلَّ شأنه.

(1) أي المعلوم. وهو الآن شارع في تعريف العلم بالتقسيم. وهو طريق مشهور في التعريفات لا سيّما فيما يعسر تعريفه كالعلم.
(2) سمّيت بذلك لأنها مورد التصديق.
(3) قوله (هنا) أي في اصطلاح المنطقيين، يشير به الشارح المحقق إلى أنّ العلم بمعنى الإدراك مطلقاً غير ما ذكره آنفاً وهو الإدراك الخاص أعني القطعيّ. والعلم عند المنطقيين يتناول إدراك المفردات والنسب التصديقية وليس فقط الأخيرة خلافاً لما جرى عليه بعض الأصوليين في قولهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل. كما أنّ العلم عندهم هو الصورة الحاصلة في الذهن يقيناً أو ظناً أو جهلاً مركّباً. لأن كلّ ذلك إنما هو إدراك. فالإدراك عندهم مساوٍ للعلم.
(4) ذكر بعض الفضلاء أنّ المعرفة تقال للإدراك المسبوق بالعدم. لذلك لا يقال الله عارف بل عالم. والأولى أن تقول عرفت الله ولا تقول علمته. والله تعالى أعلم.
(5) اعلم أنّ علم الله سبحانه واحد لا ينقسم، فلا يتعدد علمه تعالى ولا يتنوع، وهو صفته الواحدة، والله تعالى هو الواحد في ذاته وصفاته وأفعاله. ثم إن علمنا بديهي ونظري، والله تعالى عالم بجميع المعلومات علماً قديماً لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في

والتصور قد يعرفه بعض العلماء بأنه حصول الصورة في النفس، فيجعل النفس ظرفاً للصورة، وقد يحترز بعضهم عن ذلك فيقول هو حصول الصورة عند النفس، لا فيها.

وهذا المعنى هو المقصود من قول المصنف هنا بأن التصور هو إدراك مفرد، أي إدراك معنى مفرد، والمقصود بالإفراد هنا أنَّ هذا المعنى لا يتألف إلا من أمرٍ واحد من حيث هو[1]، وذلك كإدراك معنى الكأسً والإبريق، والبيت، وغيرها دون نسبة أي أمر لأيٍّ من هذه المعاني، فلا تنسب الكأس لأحد فلا تقول الكأس موجودة، ولا تقول الكأس غير موجودة، بل تلتفت فقط إلى معنى الكأس، وكذلك يقال في الإبريق والبيت، وغيرها كزيدٍ والطائرة، وغيرها من المعاني المفردة.

السماء، وليس شيء من علمه ليس بحاصل ليحصل ببديهة أو بكسب تعالى الله وتنزه عن ذلك. وعلمنا الحادث مفسَّر بالإدراك، وهو وصول النفس إلى تمام المعنى، وهذا الوصف للعلم يتنافى مع القدم الموصوف به علم الله تعالى، وكذلك فإن هذا الوصف إنما يتصور في الأجسام والأنفس حيث تنطبع صور المعلومات، وفي وصف علمه تعالى بأنه تصور أو تصديق وإن أريد به معنى صحيح، إيهام بأنه تعالى جسم، أو أن له نفساً تنطبع فيها الصور، كيف وهو الذي ليس كمثله شيء سبحانه. ومن أراد الاستزادة فليراجع كتب الكلام.

(1) أي من حيث هو معنى واحد لا ينتسب إلى آخر بنسبة خبرية. والتركيب في ماهية المفرد لا ينافي وحدة معناه أي خلوه عن النسبة الحكمية، والوحدة بهذا المعنى لا تستلزم بساطة معنى المفرد. فافهم.

فالنفس إذن إن أدركت معنى مفرداً من غير أي نسبة[1] فهذا الإدراك هو التصور. فالمراد بالمفرد هو ما ليس وقوع نسبة حكمية أو لا وقوعها.

فإذا قلتَ: زيد قائم، فإدراك معنى زيد فقط، تصورٌ، وإدراك معنى القيام فقط، هو تصور، وأما إدراك نسبة القيام لزيد[2]، فهو تصور أيضاً. فهذه العبارة وأعني قولنا [زيد قائم] تتألف من ثلاثة تصورات، وحتى لو أدركت النفس هذه التصورات الثلاثة معاً فهذا الإدراك أيضاً يسمى تصوراً.

فالتصور إدراكٌ عَارٍ عن نسبةٍ حكمية[3] كما قلنا.

---

(1) أي حكميّة وهي هنا المدركة على وجه الإذعان، لا مطلق النسبة. لأن إدراك غير هذه النسبة أو إدراكها لا على هذا الوجه لا يسمّى تصديقاً بل هو تصوّر. فيدخل في التصور إدراك النسبة التقييديّة سواء كانت إضافيّة وهي كون الأول مضافاً إلى الثاني أو وصفية وهي كون الثاني صفة للأول، والنسبة الحكميّة بدون إذعان، وغير ذلك مما تحقق فيه أحد هذين الأمرين. واعلم أنّ النسبة الحكميّة تطلق على أمرين: الأوّل النسبة الكلاميّة التي هي تعلّق المحمول بالموضوع في القضايا الحمليّة أو المقدّم بالتالي في الشرطيّات سلباً أو إيجاباً. ونعني بالنسبة الكلاميّة النسبة الخبريّة والإنشائيّة. والأمر الثاني وقوع هذه النسبة أو لا وقوعها. ومعنى وقوع النسبة مطابتها لنفس الأمر، ومعنى لا وقوعها عدم مطابقتها له. وحين نقول إن التصور هو إدراك المفرد فإننا نعني أنه إدراك ما لا يشتمل على نسبة حكميّة بالمعنى الثاني. لأن إدراك النسبة الحكميّة بالمعنى الأوّل تصور وهو شرط للتصديق عند الحكماء وجزء حقيقته عند الإمام الرازي كما ستعرف. وأما إدراكها بالمعنى الثاني فإن كان على وجه الإذعان والقبول فهو التصديق وإلا فهو أيضاً تصوّر. فقول الشارح المحقق (المراد بالمفرد هو ما ليس وقوع نسبة حكمية أو لا وقوعها) لأنّ إدراك ما هو وقوعها أو لا وقوعها تصديق. تأمل. ولا يخفى عليك الآن أنّه يقصد بالنسبة الحكميّة في كلامه هنا النسبة الكلاميّة.

(2) نسبة القيام لزيد هي مثال على ما سميناه نسبة خبريّة كلاميّة. ويجوز أن تسمى نسبة حكميّة بهذا المعنى. ولاحظ أنها هنا تعبّر عن مجرّد تعلّق المحمول بالموضوع أي الخبر بالمبتدأ دون إيقاع أو انتزاع لهذه النسبة أي دون إثبات أو سلب لها.

(3) قوله (إدراكٌ عَارٍ عن نسبةٍ حكمية) لعله يريد أدراكُ عارٍ بإضافة إدراك إلى عار فيكون المعنى إدراك ما لا يشتمل على نسبة حكميّة بمعنى الوقوع أو عدمه. وأمّا إذا جعلت عارٍ

وأما لو تعلقت النفس بأن هذه النسبة الخبرية واقعة أو ليست واقعة، فهذا الإدراك يسمى تصديقاً. كأن تقول إنَّ النفس أدركت حصول مفهوم النسبة الخبرية: [زيد قائم]، فإدراك النفس لوقوع قيام زيد هو تصديق، وليس تصوراً. وكذلك لو أدركت النفس أن قيام زيد ليس بواقع ولا حاصل، فهذا الإدراك يسمى تصديقاً أيضاً.

فالعلم الذي هو مطلق الإدراك إن تعلق بمفرد كالإنسان سمي تصوراً، وإن تعلق بوقوع نسبة المركب[1] أو عدم وقوعها سمي تصديقاً.

وبناء على ذلك يكون التصديق بسيطاً، وغيرَ مركب، لأنه عبارة عن إدراك وقوع النسبة أو عدم وقوعها.

وأما إدراك الطرفين أي الموضوع والمحمول، والنسبة بينهما، فإنما هي شروط لحصول التصديق، وليست هي جزءاً منه، فالشرط غير المشروط.

ولا يخفى عليك أيها القارئ، أن الشرط ليس علةً للمشروط، فلا يلزم من حصول الشرط، حصول المشروط. وكذلك فلا يخفى أيضاً، أن حصول الجزء ليس علة لحصول الكل. هذا هو المذهب المشهور[2]

صفة لإدراك، فيلزم تقدير مضاف قبل نسبة، فالمعنى إدراكٌ عارٍ عن إدراك نسبة حكميّة. والأولى عندها أن تكون إدراكٌ عار عن الحكم. تدبر.

(1) أي النسبة التي في ضمن المركب، لأن النسبة لا تكون إلا بين منتسبين ولا تتصور في مفرد. والمركب هو مجموع المنتسبين مع النسبة بينهما.

(2) أي المذهب القائل بأن التصوّرات الثلاثة: تصور الموضوع، وتصور المحمول، وتصور النسبة بينهما، هي شروط للتصديق غير داخلة في حقيقته. وأما الإمام رضي الله عنه فجعلها أجزاء= =له، فالتصديق عنده هو المجموع المركب من التصورات

بين المناطقة، وتفرد عنهم الإمام الرازي ومن تبعه[1]، فقال: إن التصديق ليس مجرد ما مرَّ، بل هو عبارة عن إدراك وقوع النسبة أو عدم وقوعها، مضافاً إليه التصورات الثلاثة المذكورة. فيصير التصديق على مذهبِ الإمام مركباً لا بسيطاً، لأنه عبارة عن أربعة أجزاء.

ولا يخفى على الناظر أن التصور يجب أن يكون سابقاً على التصديق، على المذهبين، فالشرط يسبق المشروط، كما أن الجزء يسبق الكل، ونقصد بالسبق السبق في الحصول في الذهن والعقل، فيستحيل إذن أن يحصل في النفس تصديقٌ بشيء قبل أن يحصل تصور ما عن ذلك الشيء.

وهذا ما يطلق عليه العلماء الترتيب الطبيعي [2] بين التصور والتصديق، وما دام الترتيب الطبيعي بين

الثلاثة، مع تصور رابع وهو تصور أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وهذا التصور الرابع عنده هو ما يسميه جمهور المناطقة تصديقاً وحكماً ويجعلونه نوعاً آخر من العلم غير التصوّر. ولك أن تلاحظ أن التصديق عند الإمام هو مجموع التصورات الأربعة، أي الهيئة الاجتماعية منها.

(1) كالإمام الكاتبي صاحب الشمسيّة والإمام قطب الدين الرازي والعلامة السيد الشريف الجرجاني. ويمكن أن نلخّص الفرق بين قول الجمهور وقول الإمام الرازي بما يلي: أولاً: التصورات الثلاثة شروط للتصديق عندهم، وهي شطور التصديق عنده. ثانياً: أن التصديق بسيط عندهم، ومركب عنده. وثالثاً: أن الحكم نفس التصديق عندهم، وجزؤه عنده. واعلم أن الإمام الرازي إنما خالف المناطقة المتقدّمين لأنه رأى أن الحكم إدراك أي انفعال للنفس، وليس فعلاً لها، وهم قالوا إن الحكم إيقاع النسبة أو انتزاعها فتوهموا كونه فعلاً، فلا يكون إدراكاً عندهم، لأن الإدراك انفعال، والفعل لا يكون انفعالاً. لذلك قسّموا العلم إلى نوعين: تصور وتصديق، تحصلهما النفس تارة بانفعالها وتارة بفعلها. والإمام رأى العلم إدراكاً فحسب، لأنه سواء كان تصوراً أو تصديقاً فهو انفعال للنفس. ومخالفة الإمام في غاية الوجاهة. والبحث في هذا الخلاف أكثر ومحاولة التوفيق بين القولين لا يناسب هذا الكتاب المختصر.

(2) وهو كون الشيء بحيث يتوقّف عليه غيره ولا يكون مؤثّراً فيه.

التصور والتصديق هو أسبقية الأول على الثاني، فلهذا يتكل العلماء في كتبهم المنطقية على التصور فيبينونه ويشرحون ما يتعلق به، قبل الكلامِ على التصديق، فيصبح الترتيب الوضعيّ موافقاًفي الكتب والمؤلفات للترتيب الطبيعيّ ، وعلى ذلك جرى الناظم.

واعتماداً على ما مرَّ، فإن التصورات هي الأسلس في العلوم. وتتلوها التصديقات. فيلزم أن نهتم كثيراً بتصوراتنا عن الأمور، وهذا هو أسلس المعرفة الحقيقية.

فكيف تحصل التصورات في نفوسنا، أو بالأصح كيف نستطيع أن نحصل على التصورات المطابقة للأمر في نفسه، لكي تكون تصديقاتنا وتعلقاتنا النفسانية[1] مطابقة للأمر في نفسه أيضاً؟

هذا سؤال مهم جداً كما لا يخفى، فإن المعرفة البشرية انحصرت في التصور والتصديق، فإن استطعنا أن نعرف الطريقة التي ننقد بها تصوراتنا وتصديقاتنا، فنكتشف الخاطئة من الصحيحة، فإننا نكون قد عرفنا الطريق إلى امتلاك المعرفة الصحيحة، ولا يخفى مدى الفائدة المترتبة على ذلك.

والجواب عن ذلك اعتاد العلماء أن يوردوه في أواخر الكتب المنطقية، وسموا المبحث الخاص بذلك، موادّ القضايا، وذكروا في ذلك المبحث

---

(1) أي بالمعلومات، أي إدراكاتنا لها.

الأساليب التي تصلنا بها التصورات والتصديقات، ولذلك سوف نلتزم نحن الكلام عليها في أواخر هذا الكتاب.
ولكن هذا لا يمنعنا من أن نورد هنا جزءاً مهماً له تعلق بهذا الأمر، وهو أن التصورات لا يمكن أن تكون كلها بديهية، وإلا لحصلت للجميع، ولما اختلف واحد مع غيره في تصوراته، ولما احتاج أحدٌ لأن يحاول اكتساب تصورات جديدة، ومعلوم أن هذا كله واقع لا يمكن إنكاره[1].

وفي الوقت نفسه نقول: إن التصورات لا يمكن أن تكون كلُّها كسبية، أي أننا نحتاج في استحصالها إلى الكسب والنظر، وذلك لأننا لا نشك في امتلاك بعض التصورات دون بذل أي جهد، ولا نظر، ولأن كل نظر يتوقف على مقدمات تصورية يجب كونها متحققة، فلو كانت كل التصورات نظرية لما اكتسبنا أي تصور للزوم الدور أو التسلسل عند ذاك، وهما محالان.
فالحاصل إذن، أن بعض التصورات بديهية، وبعضها نظرية.

---

(1) حاصل استدلاله على امتناع كون جميع التصورات بديهية، أنها لو كانت كذلك فأولاً: لما رأينا البعض يجهل بعضها والبعض يعلم ه. وثانياً: لما اختلف الناس في شيء من القضايا. والثالث: لما جهلنا أمراً من الأمور. فالواقع يكذّب ثلاثة الأمور اللازمة عن ذلك، وببطلان هذه اللوازم نعرف بطلان الملزوم الذي هو ادعاء بداهة جميع التصورات.

وأما الطريق إلى اكتساب التصورات البديهية، فهي الحواس الخمس والوجدان الباطن، والأخبار والتعقل، وسوف نزيد في شرح ذلك في مبحث مواد القضايا.
وأما طريقة اكتساب التصورات النظرية فسوف نشرحها أثناء الكلام على التعريف، وتسمى بالقول الشارح.
وإذا ثبت أن ليس كل التصورات بديهية، فالقول في التصديقات كذلك أيضاً[1]، فبعض التصديقات بديهية، والأكثر نظرية، وتوجد طرق لاكتساب التصديقات البديهية وطرق لاكتساب التصديقات النظرية، وكلها تعود إلى التعقل، وما يتوصل به إلى التصديقات النظرية يسمى قياساً. وسوف يتم توضيح ذلك كله في محله.[2]

قال:

---

(1) وذلك لتوقف التصديق على التصوّر إما توقف الكلّ على الجزء على قول الإمام، أو توقف المشروط على الشرط على قول الحكماء، ونظريّة الشرط تقتضي نظريّة المشروط لأنه لا بدّ من حصوله لحصول المشروط، كما أنّ نظريّة الجزء تقتضي نظريّة الكلّ من حيث إنه مركب من أجزاء لا بدّ من حصولها أيضاً لحصوله.

(2) أقول: في ترجمة الناظم [أنواع العلم الحادث] لفظ أنواع مخرج للعلم القديم، لأنّ القديم لا تنوّع فيه. فقوله الحادث بعد ذلك زيادة إيضاح للمبتدي. قول الناظم (تصوراً عُلِم) أي علم بالتصوّر أي سمّي به. و(درك نسبة) أي إدراك نسبة، فإن فهمتها النسبة الكلامية فعليك تقدير محذوف بين درك ونسبة هو وقوع، وإن فهمتها النسبة الحكميّة بمعنى الوقوع واللاوقوع فلا داعي للتقدير. تأمل. وقوله (وسم) أي سمّي، و(قدّم الأوّل) أي التصور، وتقرأ فعل أمر فنصب، أو ماض مبني للمعلوم فنصب، أو ماض مبني للمجهول فرفع. والأول أليقها بناصح للمبتدي. والنظري والضروريّ قسما العلم على ما بيّنهما الشارح. والله تعالى أعلم.

[أنوَاعُ الدّلالةِ الوَضْعِيَّةِ]

2 دَلالَةَ اللّفْظِ عَلى يَدْعُونَها دَلالَةَ المُطابَقَةْ
4 ما وافَقَهْ

2 وَجُزْئِـهِ تَـضَمُّناَ فَـهْوَ الْـتِـزامٌ إنْ
5 وَما لَزِمْ بِـعَقْـلٍ الْتَـزَمْ

أقول: إن علمِ المنطق لا يتعلق بالألفاظ، كما أوضحناه سابقاً، بل هو يتعلق بالمعاني، وبكيفية الوصول إليها من حيث هي علوم ومطلوبات، ولكن ما دامت الطريقة الأشهر بين البشر في توصيل المعاني المكتسبة والعلوم المستحصلة هي اللغات المتكونة من الألفاظ والكلمات[1]، فإن علماء المنطق وضعوا مقدمةً في كتب المنطق يبينون فيها العلاقة بين الألفاظ والمعاني من حيث الدلالة، وذلك لأن الألفاظ مجرد دلالات على المعاني، وليست مولدة لها أصالة، فلذلك بحث العلماء في الألفاظ من هذه الحيثية. والهدف من بحثهم هذا هو ضبط العلاقة الدلالية بين الألفاظ والمعاني بحيث يتم التعبير بالشكل المطلوب والمطابق على ما يريدون بيانه.

تعريف الدلالة وأقسامها:

---

(1) قوله (المتكوّنة من الألفاظ) لأن اللغة أعمّ من أن تكون بالألفاظ. وكذا الكلام على ما تقرر في محلّه.

الدلالة[1] بحسب تعريف المناطقة: كونُ أمرٍ بحيث يفهم منه أمر آخر[2]. وهذا التعريف لا يشترِط لتحقق الدلالة أن يفهم الأمر الثاني بالفعل من الأول، ولكن يشترط إمكانية الفهم، فلو لم يفهم لما انتفى كون الأول دالاً، والثاني مدلولاً[3].

والدالُّ ينقسم إلى لفظٍ وإلى غير لفظٍ.

فغير اللفظ إما دالٌّ بالعقل كدلالة التغير على الحدوث، أو بالعادة كدلالة المطر على النبات والحمرة على الخجل والصفرة على الوجلِ [4]، أو بالوضع كدلالة الإشارة باليد أو الرأس مثلاً على معنى "نعم" أو "لا".

واللفظ إما دالٌّ بالعقل كدلالة اللفظ على وجود اللافظ من وراء جدار، أو بالعادة كدلالة "أَحْ أو أُحْ"على وجع الصدر، أو بالوضع كدلالة لفظ أسد على الحيوان المفترس، وهذه الدلالة الوضعية هي المعتبرة في المنطق[5]، فلا يعتبر شيء من الدلالات الأخرى عند المناطقة.

---

(1) يقال دلّ دَلالة ودِلالة ودُلولة، وهي بفتح الدال أعلى. والدلالة قيل: هي فهم أمر من أمر. واعترض بأن الدَلالة وصف للدال، والفهم وصف للفاهم، فيلزم على هذا التعريف تفسير ما هو وصف لشيء بما هو وصف لغيره. وأجيب عنه بجواب حسن. فاختار الشارح تعريفاً آخر كي لا يرد عليه هذا السؤال.

(2) قوله (كون أمر..) أي بحالة بحيث يلزم من العلم به العلم بأمر آخر.

(3) أي في نفس الأمر. فالدليل دليل في نفسه سواء عرفناه أو لا. فهو دالّ بالقوّة على مدلوله ما دام دليلاً. ثمّ إنك لو دلّك احمرار وجه أخيك على خجله، فإن احمرار وجهه يسمى دالاً، وخجله مدلولاً، والنسبة بينهما دلالة.

(4) وتسمى الدلالة ههنا دلالة طبيعيّة، أو عاديّة، أو قانونيّة.

(5) اعلم أن الوضع معناه جعل الشيء بإزاء شيء آخر بحيث إذا فهم الأول فهم الثاني. وأن المعتبر من كل الدلالات المذكورة في المنطق –كما ذكره الشارح الفاضل- هو قسم واحد من هذه الأقسام ألا وهو الدلالة اللفظية الوضعية. لأن المعتمد المنضبط في المباحثات

الدلالة اللفظية:

والدلالة الثابتة بين اللفظ وبين المعنى هي دلالة وضعية، بمعنى أنها ليس ت دلالة عقلية، ولا دلالة عادية، بل وضعية، ومعنى الوضع هنا، هو أن إرادة عاقل مختار خصصت كل لفظ[1] بما يدل عليه.

وعقلنا في هذه الحالة، ينتقل بين اللفظ والمعنى، فالعقل عندما يحضر عنده اللفظ، إما أن يستحضر نفس المعنى الذي وضع اللفظ دالاً عليه، أو أن يستحضر لازم المعنى الموضوع عليه اللفظُ[2]، وقد ينتقل إلى جزء من هذا المعنى. فالدلالة الأولى تسمى دلالة مطابقة، والثانية تسمى دلالة الملازمة، والثالثة تسمى تضمنية.

فدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له بتمامه تسمى دلالة مطابقة. ومثالها دلالة كلمة "أسد" على الحيوان المفترس المعروف، ودلالة كلمة التمر على الفاكهة المعروفة. ودلالة الإنسان على "الحيوان الناطق".

وأما دلالة اللفظ على جزء معناه فإنها تسمى دلالة تَضَمُّن، لأن المعنى المدلول عليه متضمَّن في المعنى الموضوع له اللفظ مطابقةً. كدلالة الأسد على ذنبه،

هو اللفظ المفيد بالوضع. إذ يقل الاختلاف فيه كوسيلة تفاهم بين العقلاء، وهو أضبط الدلالات وأيسرها وأنسبها.

(1) أي مستعمل، لأنّ المهمل لم يوضع ليدلّ على شيء، فلا اعتبار له.

(2) أي علامة وعنواناً.

والتمر على طعمه أو شكله[1]. والمنزل على الباب لاحتوائه عليه. ويلاحظ في هذه الدلالة أن العقل ينتقل فيها من ملاحظة الكل إلى الجزء. ففيها حركة عقلية ما.

وأما دلالة اللفظ على معنى لازمٍ لمعناه الموضوع له مطابقة، فإنها تسمى دلالة التزامٍ، كما تدل الأربعة على الزوجية[2]، وكدلالة العمى على البصر، لأن العمى هو عدم البصر، فإن استحضر الذهن مفهوم

---

(1) فيه أنّ هذا خلاف ظاهر عبارات المناطقة من جعلهم اللفظ دالاً بالتضمن على كلّ جزء جزء على حدته من أجزاء المعنى المطابقي للفظ، فالمعتبر عندهم الدلالة على جزء المعنى في الذهن لا باعتبار التشخّص الخارجيّ، وهو الأليق بعلم المنطق الذي لا يعتبر كما عرف في دلالة الالتزام اللزوم الخارجيّ. والأمثلة التي مثّل بها الشارح صحيحة باعتبار التشخّص الخارجيّ لا باعتبار المعنى الذهنيّ أو مطلق المعنى لا بقيد وجوده في الذهن أو في الخارج، أعني معنى الأسد، والتمر. وكذا الكلام في دلالة المنزل على الباب، فإن كان الباب جزء المعنى الموضوع له المنزل بحيث لا يمكن تصور المنزل إلا بتصور الباب كان المثال مقبولاً، وإلا فهو من باب دلالة التضمن بحسب التشخّص الخارجي أيضاً،وهو وإن كان لائقاً بعلم الأصول،فهو هنا خروج عن هذا الفنّ. ويصعب قبوله مع تصريح المناطقة بأن اللفظ دال بتوسط الوضع، والوضع إنما يكون على المعنى الذهني أو المعنى مطلقاً لا بقيد الذهن أو الخارج، وكونه على المتشخّص في الخارج مذهب فاسد كما قرره الشارح الفاضل في بعض مقالاته. ثم إنهم يصرحون بانحصار دلالة المطابقة والتضمّن، وبرفضهم التوسّع في دلالة الالتزام لأنها تفضي إلى مدلولات لا حصر لها، فإذا اعتبرنا التشخّص الخارجيّ في التضمّن فإنه يفضي إلى عدم انضباط هذه الدلالة من نفس الباب، لأنه سيفضي بنا إلى جعل اللفظ دالاً على كلّ جزء من أجزاء مصداقه المتشخص، فلا تنضبط هذه الدلالة لكثرة أجزائه وخفاء بعضها. كما أنّ دلالة اللفظ على جزء المصداق قد تشتبه بدلالة الالتزام الخارجيّ. وكذلك فإن قسمة الدلالات بحسب المدلول تامة، وهو إما الداخل في الماهية أو الخارج عنها، فإن كان داخلاً فهو إما الكل أو الجزء، والأول المطابقة والثاني التضمّن، وإن كان خارجاً عنها لازما لها فالتزام. واعتبار التشخص الخارجي في التضمن قد يجعلها خارجة عن الذات وجزءاً منها في آن. والمدلول الخارج عن الذات لا بدّ أن يكون لازماً للذات لزوماً بيّناً، وإلا لم يصحّ كونه مدلولاً لعنوانها، واعتبار التشخّص في التضمنيّة على هذا يستدعي كون المدلول لازماً للذات ذهناً وخارجاً، وفيه نقض للقسمة. هذا وإن مناقشة الأمثلة ليست من دأب الفحول، والمثال لا يعدو أن يكون وسيلة لتقريب المفهوم، فما دام كلام الشارح صحيحاً في توضيحه، فلا يضرّ علمَه وتحقيقَه ما ساقه لتقريب الصورة للمبتدي بمثال فيه ما نبّهنا عليه.

(2) اعلم أنه لا يتم كون لفظ أربعة دالاً على الزوجية بالالتزام لزوماً بيناً بالمعنى الأخص في الذهن والخارج كما سيمثل به، إلا إذا جعلت معنى الأربعة المطابقيّ هو عدد ذا الزوجين. وعندها فمجرد ذكر الأربعة يستدعي معناها المخصوص هذا أي العدد ذا الزوجين، فكما ترى كان مجرد تصور الأربعة بهذا المعنى مستدعياً لمعنى الزوجية خارجاً وذهناً.

العمى وهو المدلول المطابَقي لكلمة العمى، فإن الذهن ينتقل إلى مفهوم البصر مباشرة.
ويشترط في دلالة الالتزام أن يكون الانتقال بملاحظة العقل لا بمجرد اللفظ[1] أو العادة، فانتقال العقل من المعنى المطابقي إلى معنى لازم عنه عند العقل، فالعقل عندما يتصور معنى الحدوث ينتقل إلى معنى القدم، حتى لو لم يتبادر إلى الإنسان لفظ القدم، ولذلك فإنه عندما يسمع لفظ الحدوث، يفهم مطابقة معنى الحدوث، وينتقل عقله إلى معنى القدم مباشرة.
ولا يشترط في التلازم العقلي أن يكون بين المعنيين تلازم في الخارج أيضاً، بلِ الأمر في ذلك سواء، أي لو كان تلازم خارجي أيضاً بينهما، أو لم يكن فلا إشكال. فمثال ما بينهما تلازم عند الذهن وفي الخارج الزوجية للأربعة، ومثال ما بينهما تلازم في الخارج ولكن لا تتحقق الملازمة في الذهن السواد للغراب، فكل غراب في الخارج فهو أسود، ولكن لا يوجد تلازم عقلي للغراب مع السواد لأنه يمكن توهم غراب أبيض.[2]

---

(1) أي كما هي الحال في دلالة المطابقة. فبمجرد ذكر اللفظ يحضر المعنى.
(2) اعلم أن اللفظ الدال بالوضع على معنى معين إما أن يدل على تمام ذلك المعنى، أي يدل على ذلك المعنى بعينه وتمامه بحيث لا يخرج شيء من أجزاء المعنى التي اعتبرها الواضع ولاحظها في مقابلة اللفظ، أو لا يدل على تمام ذلك المعنى. فإذا دل اللفظ على تمام المعنى الموضوع له، سميت الدلالة اللفظية الوضعية دلالة مطابقة. وذلك لتطابق أي توافق اللفظ والمعنى. ومثاله دلالة الإنسان على الحيوان الناطق. والفرس على الحيوان الصهال، = =إلى غير ذلك. ولاحظ أن دلالة المطابقة قد تكون في المعنى المركب كما في دلالة الإنسان على الحيوان الناطق فإنه معنى مركب من الحيوانية والناطقية، وقد تكون في المعنى الذي لا يتصور فيه التركب والتجزؤ، كما نقول لفظ الجوهر الفرد يدل على الجزء الذي لا يتجزأ وهو معنى بسيط غير مركب، وكذلك حين

نطلق أسماء الله سبحانه الحسنى عليه، فإنها دالة على الذات الأقدس واجب الوجوب الغني المنزه المتعالي عن سمات النقص والحدث من التركب والتبعض ونحوهما مما لا يعقل في القديم. واعلم أيضاً: أن المطابقة واقعة بين اللفظ المفرد والمعنى البسيط، وواقعة بين اللفظ المفرد والمعنى المركب، وواقعة بين اللفظ المركب والمعنى البسيط، وواقعة بين اللفظ المركب والمعنى المركب. مثال الأول لفظ الجلالة الله على واجب الوجود، ومثال الثاني الإنسان على الحيوان الناطق، ومثال الثالث واجب الوجود على الإله، ومثال الرابع لفظ أصول الفقه على طرق الفقه المجملة.

وأما إذا لم يكن اللفظ دالاً على تمام المعنى الذي وضع له، فإما أن يدل على جزء المعنى الموضوع له، أي بأن يكون المعنى الذي وضع له اللفظ معنى مركباً له جزآن فصاعداً فيدل اللفظ على جزء من أجزاء ذلك المعنى المركب. أو لا يدل حتى على جزء المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه. فإذا كان اللفظ دالاً على جزء المعنى الذي وضع هذا اللفظ له سميت الدلالة دلالة تضمنية، لكون الجزء في ضمن كل المعنى الموضوع له. ولاحظ أن الدلالة التضمنية لا يمكن تصورها إلا في المعاني المركبة أي ذات الأجزاء، بخلاف المطابقية كما بينته لك. وبقي لتمام القسمة، أن يدلّ اللفظ على معنى لا هو تمام المعنى الموضوع له، ولا هو جزؤه، فيلزم من ذلك أن يدل على شيء آخر خارج عن حقيقة المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه ولكنه لازم لها، وهذا القسم من الدلالة هو ما يسمونه دلالة الالتزام. ولا بد فيها من علاقة تلازمية بين المعنى الذي وضع له اللفظ أصلاً وبين المعنى الآخر المراد من اللفظ، وإلا لكان استعمالاً خاطئاً للفظ في ذلك المعنى، ولا اعتبار به، فلا يجوز مثلاً أن يطلق سلفيّ لفظ الإله ويريد به معنى الجسم، لأن لفظ الإله لا يدل على معنى الجسم بالمطابقة قطعاً حيث لم يوضع لفظ الإله لمعنى الجسم، وكذا لا يدل عليه بالتضمن قطعاً لأن الجسمية ليست جزء معنى الإله، لأن معنى الإله هو المستغني عن كل ما سواه والمحتاج إليه كل ما عداه، ومن كانت هذه حقيقته سبحانه لا يتصور فيه التجزؤ، لأنه ليس بكل مفتقر إلى أجزائه، لأنه لا يفتقر إلى شيء مطلقاً. وكذا لا يدل عليه بالالتزام لأن الجسمية نعم هي خارجة عن حقيقة الإله ولكنها ليست لازمة من لوازم معناه. وعليه بطل إطلاق الإله على الجسم.

وزيادة في بيان دلالة الالتزام نقول: هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى معين على معنى آخر خارج عن المعنى الذي وضع اللفظ له أصلاً، ولكن هذا المعنى الخارج عن = =معنى اللفظ لازم لمعنى اللفظ بحسب الوضع. ففي دلالة الالتزام ترى لفظاً دالاً على معنى غير المعنى الذي وضع له اللفظ، ولكنه لازم لذلك المعنى الوضعي الأصلي.

ولاحظ أنه لا بد من اللزوم بين المعنى الوضعي للفظ والمعنى المراد من إطلاقه:

- إما عقلاً، أي في العقل بحيث إذا أطلق اللفظ دل على لازمه دلالة بينة ولم يصح في العقل تخلف المعنى المراد اللازم للمعنى الوضعي، ولا انفكاكه عنه، فيصير كأنه معنى مطابقي للفظ، لقرب ذكره عند ذكر اللفظ الذي لزم هو عن معناه.

- أو عرفاً، بأن يندر تصور الملزوم دون تصور اللازم، كدلالة حاتم على الجود، فإن الذهن ينتقل إلى ذكر جوده كلما ذكر. وكدلالة المطر على النبات فإنه إذا ذكر المطر عند أهل البوادي انتقلت أذهانهم إلى وجود النبات في محل هطوله. وهذا الانتقال وإن كان بالعقل فإن منشأه العرف لا العقل، لجواز تخلفه وبخاصة عن اختلاف العرف، فإن من الناس من تنتقل أذهانهم إلى السيول والكوارث كلما ذكر المطر لشدة ابتلائهم به، كما لا يخفى.

واعلم أن بعض المناطقة لم يعتبروا من الدلالة اللزومية الدلالة العرفية، وبعضهم لم يعتبر في المنطق إلا دلالة الالتزام البين بالمعنى الأخص واستثنى زيادة على العرفية دلالة الالتزام البين بالمعنى الأعم ودلالة الالتزام غير البين.

أما دلالة الالتزام البين بالمعنى الأخص فهي التي يكفي فيها تصور الملزوم ليحصل تصور اللازم، وضابطها أن يلزم من مجرد تصور الملزوم تصور لازمه، سواء كان هذا اللازم في الذهن فقط كالبصر للعمى، أو في الذهن والخارج معاً كالزوجية للأربعة. وأما دلالة الالتزام البين بالمعنى الأعم التي لم يعتبرها البعض فهي التي يحتاج فيها إلى تصور الملزوم واللازم

[فَصْلٌ في مباحِثِ الأَلـْفاظِ]

لقد ذكرنا قبل أن المناطقة لا علاقة لهم بالألفاظ، ولكن لما كانت المعاني لا يمكن عادة نقلها إلا بالألفاظ، اهتموا بذكر بعض القواعد المتعلقة بها والتي من المهم لدارس علم المنطق التنبه إليها ومعرفتها. قال:

مُسْتَـعْمَلُ الألْفاظِ حَيْثُ يــُوجَدُ إِمَّا مُرَكّبٌ وَإِمَّا مُفْرَدُ 2

ليحكم الذهن بالتلازم بينهما. وضابطها أن يلزم من فهم الملزوم واللازم الجزم باللزوم بينهما، سواء كان يلزم من تصور الملزوم فقط تصور اللازم كما في دلالة العدد أربعة على الزوجية، أم لم يلزم كما في دلالة الإنسان على مغايرته للفرس، فإنه لا يلزم كلما تصور الإنسان أن تتصور تلك المغايرة بينه وبين الفرس، ولكنك إذا فهمت الإنسان وفهمت المغايرة المذكورة، جزم عقلك بالتلازم بينهما.

وأما دلالة الالتزام غير البين التي لم تعتبر، فهي أن لا يلزم من فهم الملزوم واللازم فحسب الجزم باللزوم بينهما، بل يتوقف فيه علي إقامة الدليل بياناً للملازمة، ومثالها الملازمة بين العالم والحدوث، فإنك لا تذعن الملازمة إلا بتوسط دليل يبينها، كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث، فيقطع العقل إذا سلم بذلك أن العالم حادث، ويثبت هذه الملازمة.

وكل ذلك من تشددهم في إطلاق الألفاظ على المعاني، فإن بود المنطقي أن لا يستخدم لفظة إلا في معناها المطابقي، أي في المعنى الذي وضعت أصلاً له، ليقلل احتمال وقوع اللبس والخطأ من جهة اللفظ قدر الإمكان، ولمّا تعذّر ذلك بسبب أن التوسع في الإطلاق على أكثر من= = المعنى المطابقيّ من سمات اللغات، ولأنّ الألفاظ قليلة بالنسبة للمعاني، قبلوا بالتضمّن، واللزوم البيّن بالمعنى الأخص، وترددوا بالذي هو بالمعنى الأعمّ، ورفضوا اللزوم غير البيّن.

ولهم في تقسيم دلالة الالتزام قسمة أخرى، وهي التي اعتمدها الشارح، ولا تتنافى مع قسمتنا الأولى أي القسمة إلى بين وغير بين. وهي قولهم: اللازم إما أن يكون لازماً في الذهن فقط أو لا. الأول معتبر وهو كلزوم البصر للعمى، والثاني إما أن يكون لازماً في الخارج فقط أو لا، الأول غير معتبر وهو كلزوم السواد للغراب، والثاني هو ما كان لازماً في الذهن والخارج معاً وهو معتبر ومثاله لزوم الزوجية للأربعة.

ثم إن الناظم قال في الترجمة (الدلالة الوضعيّة) وفي البيت (دلالة اللفظ) فحذف من كلّ من الترجمة والبيت ما أثبت نظيره في الآخر. وهو ضرب من الجناس يسمى احتباكاً، وهو من ألطف أنواع البديع. ومنه قوله تعالى: (ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم) أي فلا يعذبهم. وقوله تعالى: (فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة). وقول الناظم: (وجزئه تضمناً) أي ودلالته على جزئه يدعونها تضمّناً. وقوله (وما لزم) أي ودلالته على ما هو لازم لمعناه الوضعيّ. وقوله (إن بعقل) أي يشترط في اللازم أن يكون لازماً في العقل، سواء كان لازماً في الخارج أو لا، كما بيّناه لك بالتفصيل. والله تعالى أعلم.

فَأوَّلٌ ما دَلَّ جُزْؤُهُ عَلى   جُزْءِ مَعْناهُ بِعَكْسِ ما تلا

وَهْوَ عَلى قِسْمَيْنِ أعْني المُفْرَدا   كَلـيٍّ اوْ جُزْئِيٍّ حَيْثُ وُجِـدا

فَمُفْهِمُ اشْتِراكٍ الكَلَيٍّ   كَأسَدٍ وَعَكْسُهُ الجُزْئِيٍّ

وَأوَّلاً لِلذاتِ إنْ فيها انْدَرَجْ   فَانْسِبْهُ أوْ لِعارِضٍ إذا خَرَجْ

وَالكُلَياتُ خَمْسَةَ دُونَ انْتِقاصْ   جِنْسٌ وَفَصْلٌ عَرَضٌ نَوْعٌ وَخاصْ

وَأوَّلٌ ثَلاثَةٌ بِلا شَطَطْ   جِنْسٌ قَريبٌ أوْ بَعيدٌ أوْ وَسَطْ

أقول: الألفاظ قبل استعمالها لا يلتفت إليها [1]، لأن المقصود منها هو الإفادة، ولا إفادة قبل الاستعمال، ولذلك نظر المناطقة إلى الألفاظ المستعملة فقسموها إلى قسمين:

الأول: المفرد وهو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه، سواء لم يكن له جزء كباء الجر، أو له جزء ولكن لا يدل على معنى [2] كأسماء الأعلام.

---

(1) لأنا قدّمنا أن اعتناء المنطقيين بالألفاظ لا لذاتها بل من حيث دلالتها بتوسط الوضع على المعاني، والذي لم يستعمل مطلقاً لم يوضع قط، فلا التفات إليه طريقاً للتفهم والتفهيم. بخلاف قليل الاستعمال ونادره فإنه معتبر، بصرف النظر عن حسن استعماله وقبحه.

(2) أي معنى شيء مما وضع له اللفظ.

والثاني: المركب وهو ما دل جزؤه [1] على جزء معناه، فيخرج ما لا جزء له فهو غير مركب، ويخرج ما له جزء لا يدل على جزء معناه كزيد، فإن حرف الزاي مثلاً لا يدل على جزء من معنى زيد، وكعبد الله[2] وكتأبط شراً والحيوان الناطق [3] حال استعمالها أعلاماً. ولا يقال إن الأعلام الأخيرة يدل على معنى، فإن هذا المعنى المدلول عليه كان قبل جعلها أعلاماً، أما بعده فصارت أجزاؤها كزاي زيد لا تدل على شيء، ودلالتها السابقة صارت نسياً منسياً.

واللفظ المفرد ينقسم من حيث صدقه[4] إلى قسمين : فإن اشترك صدقه على أكثر من واحد بمجرد تعقله فهو "اللفظ الكلي"، فالكلي ما أفهم اشتراكاً بين أفراده

---

(1) أي القريب. لا البعيد. فحين تقول: محمد عالم. فإن (محمد) وكذا (عالم) هما الجزآن القريبان لهذا اللفظ. أما حرف (م) أو (ح) أو (د) أو (مح) إلخ مما يمكنك أن تركبه من حروف اللفظ فإنها أجزاء بعيدة للفظ، فلا تعتبر، وهي مع كونها أجزاءً للفظ فليست مقصودة هنا، لأنا اشترطنا في الجزء أمراً آخر، وهو أن يدل على بعض معنى اللفظ ككل. وأنت ترى أن أياً من هذه الأجزاء البعيدة ليس بدال على شيء من معنى هذا اللفظ المركب ككل. ولا يشترط في المركب أن يكون جزآه أو أجزاؤه القريبة منفصلة عن بعضها. فتأمل مثلاً: (سألتك). فإن سأل جزء هذا اللفظ الدال على جزء معناه، وكذلك (ت) المتحركة ضمير السائل. و(ك) ضمير المخاطب وهما جزآن قريبان للفظ مع كونهما متصلين به، وهما دالان على جزء المعنى.

(2) لا تقل لفظ الجلالة (الله) جزء عبد الله، قاصداً أنه كلفظ هو جزء للفظ ككل، وإن كان المعنى صحيحاً، أدباً مع الله سبحانه وتعالى. فتنبه لذلك.

(3) أي على فرض أن ثمّة شخصاً اسمه أي العلم عليه هو لفظ "الحيوان الناطق".

(4) أي من حيث صحة حمله على الأفراد حمل موطأة. فمعنى صدق الإنسان على زيد وعمرو إلخ الأشخاص، هو أنه يصحّ أن تقول زيد إنسان، وعمرو إنسان إلخ. فهذا هو الصدق في المفردات. وأما صدق النسبة فقد تقدم الكلام عنه.

بمجرد تعقله[1]، وعكسه وهو ما لا يُفهم الاشتراك بين أفراده بحسب وضعه يسمى "اللفظ الجزئي".

فمثال الكلي لفظ أسد، ولفظ إنسان، ولفظ حيوان.

فـ (أسد) مثلاً لا ينحصر صدقه على عدد معين من الحيوانات المعروفة.

ولا يشترط في الكلي وجودُ أفراد له، لا واحد ولا أكثر، بل يصح سواء لم يوجد منه فرد مع استحالة أن يوجد منه شيء كالجمع بين الضدين [2] أو مع إمكان أن يوجد منه فرد كبحر من زئبق، أو وجد منه فرد مع استحالة غيره كالإله أو مع إمكان غيره كشمس أو وجد منه أفراد متناهية كالإنسان أو غير متناهية كصفة وموجود وشيء فإنها تصدق على صفات الله تعالى القائمة بذاته التي لا نهاية لأفرادها

---

(1) اعلم أنه إنما صدق الكليّ على أفراد كثيرة لكونه معنى ذهنياً نفس تصوره لا يجعله مختصّاً بواحد بعينه، فلو كان معنى خارجياً شخصياً كما هي حال الجزئيّ لما أمكن فيه ذلك. وقوله (بمجرد تعقله) أي تصوّره. أي أنّ نفس تصوّره لا يمنع من وقوع الشركة فيه. لا أنّ ما يمنع من وقوع الشركة فيه أمر آخر، كالإله مثلاً فإنه يمنع من وقوع الشركة فيه البرهان على امتناع تكثره، في حين أنّ نفس تصوره في الذهن لا يمنع من ذلك. فتدبر. ثم اعلم أن الكلي أعم من أن يدل عليه لفظ مفرد أو مركب. لأن المفرد جزء المركب، فإن كانت الأجزاء كليّة كان المجموع كليّاً. تأمّل. وتقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب ثمّ المفرد إلى كليّ وجزئيّ، إنما ذلك لنصل إلى الكليّات الخمس التي هي مبادئ التصوّرات لنحكم فهمها وصولاً إلى مقصودنا وهو الأقوال الشارحة. كما ستعرف. واعلم أن وصف اللفظ بالإفراد والتركيب حقيقة ووصف المعنى بهما مجاز، كما أن وصف المعنى بالكليّة والجزئيّة حقيقة ووصف اللفظ بهما مجاز. واعلم أن المجموع المركب من الكليّ والجزئيّ جزئيّ قطعاً. لأن القدر الزائد في الجزئيّ على الكليّ المقتضي تشخّص المجموع يمنع من وقوع الشركة في معنى المجموع، فيبطل كليّته.

(2) أي أن الجمع بين الضدين في محل واحد مفهوم كليّ لأنه صادق على كلّ ضدّين مجتمعين في محلّ واحد. ولكن لا مصداق لهذا الكليّ البتّة، لأنه يستحيل أن يوجد ضدان مجتمعان في محلّ واحد.

كما دلت عليه السنة، واستحالة وجود ما لا نهاية له إنما تثبت في حق الحوادث[1].

ومثال الجزئي كلمة (زيد)، فإنها موضوعة لمعنى مشخص لا يتناول غيره ولا يضر عروض الاشتراك اللفظي عند تعدد وضعه لأشخاص كثيرين لأنه باعتبار كل وضع لا يدل إلا على معين مشخَّص.

وقد بحث المناطقة في المعاني الكلية، وصنفوها من حيثيات معينة، والسبب في ذلك أن المعاني الكلية علوم معينة يمكن أن تكون مطلوبة للباحث، وما كان كذلك فإن من شأن المنطق أن يبحث فيه ويحدد النواحي التي يمكن ضبطها ليتم الوصول بها إلى المطلوب.

والحيثيات التي ضبطوا بها المعاني الكلية هي العموم والخصوص ، وعلاقة المعنى بالذات المطلوب معرفتها.

فالكلي إن كان له تعلق بالماهية [2]، فإمَّا أن يكون مندرجاً فيها، أو خارجاً عنها: فالأول يسمى ذاتياً، والثاني يسمى عارضاً.

---

(1) يعني فلا تستبعد ثبوتها في حق القديم سبحانه وتعالى. لأن الدليل دلّ على استحالة وقوع ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود دفعة أو على التعاقب، ولكن لا دليل على امتناع صفات وجوديّة لانهاية لها للباري جلّ وعزّ.

(2) أي بأن يكون هو هي أو بعضها أو خارجاً عنها عارضاً لها سواءً كان مختصاً بها أو عاماً لها ولغيرها وسواء كان لازماً لها أو مفارقاً، على ما سيفصّله. وفيه إشارة إلى أنّه ليس شرطاً في الكليّ أن يكون متعلّقاً بماهيّة. وقد تأملته فوجدته سديداً، فإن مفهوم الكليّ أعني المنطقيّ لا يدخل فيه كونه متعلّقاً بماهيّة ما. فتدبّر.

وعلى ذلك يكون الكلي المساوي للماهية أمراً ثالثاً، لا عارضاً ولا ذاتياً. ولكن لو قلنا إن الذاتي ما ليس خارجاً عن الماهية، لكان النوع ذاتياً. ولو قلنا إن العارض هو ما ليس داخلاً في الماهية، وله أحد احتمالين إما أن يكون خارجاً عنها، أو تمامها وهو النوع.

والأقرب إلى القبول أن يقال العارض هو الكلي الخارج عن الماهية، والذاتي هو كلي ليس بخارج عنها، فيندرج النوع[1] في الذاتيات.

وعلى كل حال فالنوع بالنسبة للماهية هو عينها، ولا نعرف نحن الشيء بنفسه، بل نعرفه إما بأجزائه أو بما هو خارج عنه. ولو عرفناه بنفسه لكنا نَعْرفه، والمفروض أننا نبحث عن معرّف له [2]. ولكَن هذا التعريف أي بما هو عينه لا يضر هنا، لأن المعرَّفَ معلوم على سبيل الإجمال، والمعَرِّف معلوم تفصيلاً، فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه، كأن نقول الإنسان حيوان ناطق، فالإنسان مساو لقولنا حيوان ناطق، ولكنه[3] مجمل، والتعريف مفصَّل، والأمر سهل.

---

(1) لأن النوع هو عين الماهيّة، أي مجموع الجنس والفصل، وهو بهذا المعنى غير خارج عنها الماهية، فيكون كليّاً ذاتيّاً.

(2) حاصله سؤال وارد على التعريف بالماهيّة أي بالجنس والفصل، وهو أنكم أيها المناطقة تقولون مثلاً الإنسان: حيوان ناطق، وهذا عين ماهيّته، فأنتم تعرّفون الشيء بنفسه. فإذا فعلتم ذلك فإما أن يكون الشيء معلوماً عندكم أو لا. إن كنتم تعرفونه فلا داعي لتعريفه إذ لا يطلب المعلوم بل المجهول، فطلب تحصيل الحاصل عبث. وإن كنتم لا تعرفونه فتعريف الشيء بنفسه باطل لأنه لا يفيدنا معرفته، لبقائه مجهولاً. وأجاب عنه الشارح بقوله هذا لا يضرّ إلخ.

(3) أي لفظ الإنسان.

أقسام الكليّ:

وقد قسم المناطقة الكليات إلى خمسة أقسام[1]، وذلك بملاحظة النسبة بينها وبين الماهية.

الجنس:

وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو، مثاله (الحيوان)، فإنه يقال على الإنسان والفرس والحمار، ويصدق عليها في جواب قول القائل: ما الإنسان والفرس والحمار؟ [2] فيقال في الجواب: حيوان.

وإن شئت قلت في تعريف الجنس: هو جزء الماهية الصادق عليها وعلى غيرها[3].

الفصل:

---

(1) لأنه إما ذاتيّ وإما عرضيّ. ثم إن الذاتي إما أن يكون عين الماهية أو جزأها، الأول هو النوع، والثاني إما أن يشترك بين الماهية وبين غيرها وهو الجنس، أو يختص بها وهو الفصل. والعرضي مثل الذاتي في ذلك فإن اختص بالماهية فهو الخاصة، وإن كان مشتركاً بينها وبين غيرها فهو العرض العام. فالأقسام أربعة جنس وفصل وعرض عام وعرض خاص (أو خاصة) على الترتيب. فتمت الكليات المتعلّقة بالماهيّات خمسة أقسام.

(2) لاحظ أنّ السؤال قد جمع بين ثلاثة أشياء لكلّ منها ماهية مختلفة.

(3) تعريف الجنس على المسامحة هو: الكلي الذاتي المجاب به عن سؤال ما هو، المشترك بين كثيرين مختلفين في الحقيقة. كالحيوان للإنسان على ما بيّن الشارح، فإنك لو سئلت عن كل منهما ما هو من حيث اشتراكه مع غيره من الحقائق كان جوابك (هذا حيوان) صحيحاً. ويخرج بذلك الفصل لكونه غير مشترك بين كثيرين مختلفين بالحقيقة بل بين متفقين في الحقيقة، ومن نفس الباب يخرج النوع لأنّه خاص بكل ماهية ماهيّة. ويخرج بذلك العرضان العام والعرض الخاص أو الخاصة لكونهما ليسا بذاتيين. وكذلك يخرج الفصل والعرض الخاص لكونهما يقالان في جواب أي شيء هو في ذاته أو عرضه. وخرج العرض العام أيضاً لكونه لا يقال في الجواب أصلاً. فيبقى الجنس، وهو المطلوب تصوره بهذا التعريف.

وهو جزء الماهية الصادق عليها في جواب أي شيء هو، المميز لها عن غيرها، كالناطق بالنسبة للإنسان.[1]

العرَضُ العام:

وهو الكلي الخارج عن الماهية الصادق عليها وعلى غيرها، كالماشي بالنسبة للإنسان ولا يقع العرض العام في الجواب.[2]

النوع:

وهو الكلي المقول على كثيرين متحدين في الحقيقة في جواب ما هو، كـ(إنسان)، فإنه يصدق على زيد وعمرو وبكر، فيقع جواباً عنها في مثل قولك: ما زيد وعمرو وبكر؟ فيقال في الجواب: إنسان.[3]

الخاصة:

---

(1) يقال في تعريف الفصل: هو الكلي الذاتي المجاب به عن سؤال أي شيء هو، المشترك بين متفقين في الحقيقة. فتقول أي شيء زيد وعمرو وبكر، فيقال ناطقون. وتأمل كيف خرج به الجنس والنوع والعرضان. ومثال الفصل الناطق للإنسان، ومعنى النطق ليس هو الكلام اللفظي، بل التعقل كما بيّناه لك، وهو أخصّ خصائص الإنسان. وكذا الصهال للفرس، والنهاق للحمار.

(2) ويقال في تعريف العرض العام: كلي عرضي يقال على ما تحت حقائق مختلفة. كالمتنفس تقال للإنسان وكل حيوان ونبات. وقد خرج به بقية الكليات لو تأملت. وأما قوله إنّه (لا يقع في الجواب) أي الجواب عن السؤال بما أو أيّ. فلا تفهم منه أنّه لا يقع في جواب سؤال مطلقاً. فهو يقع مثلاً في جواب السؤال بكيف، فتقول: كيف فلان؟ فيقال لك بصحة جيّدة. ولا يخفى عليك أن صحة البدن عرض عام غير مختص بماهيّة معيّنة.

(3) يقال في تعريف النوع: هو الكلي الذاتي المجاب به عن سؤال ما هو، المقول على كثيرين متفقين في الماهية. وانظر كيف تخرج بقية الكليات. ومثاله تمام كل ماهية. ولاحظ أنه عندما سأل بما هو هنا أتى بثلاثة أشياء متفقة في الماهية. وقسموه إلى حقيقي وإضافيّ، فلعلّك تبحث عن ذلك.

وهي الكلي الخارج عن الماهية الخاص بها كالضاحك للإنسان.[1]

أقسام الجنس:

أولاً: جنس قريب، وهو ما لا جنس تحته بالنسبة إلى الماهية المراد تعريفها به، بل يكون تحته الأنواع كالحيوان لا جنس تحته وإنما تحته الأنواع كالإنسان والفرس ونحوهما.

ثانياً: جنس بعيد وهو ما لا جنس فوقه وتحته الأجناس، كالجوهر.

ثالثاً: جنس متوسط وهو ما فوقه جنس وتحته جنس، كالجسم فإن فوقه الجوهر وتحته الحيوان.[2]

وقد اهتم المناطقة بتعريف هذه المعاني الكلية الذاتية والعرضية، لأنهم سوف يستعملونها بعد ذلك في تعريف الماهيات المطلوبة.[3]

---

(1) الخاصة: كلي عرضي يقال على ما تحت حقيقة واحدة كالضاحك للإنسان. ويقال إنه يأتي في جواب أي شيء هو في عَرَضه، كما أنّ الفصل يكون جواباً لأي شيء هو في ذاته. تدبر.

(2) ويقال للجنس القريب أيضاً سافل إذ هو أسفل ما فوقه وليس تحته جنس بالنسبة للماهية، كالحيوان للإنسان. وثَمّ قسم آخر للجنس وهو المنفرد، وهو ما ليس تحته جنس ولا فوقه جنس. ولا مثال عليه. وافتراضه ممن قال به تتميماً للقسمة. والفصل أيضاً قسموه إلى قريب إن ميّز الشيءَ عما يشاركه في الجنس القريب، وبعيد إن ميّزه عما يشاركه في الجنس البعيد.

(3) وقول الناظم (فأولٌ) أي المركّب. وقوله (جُزُءِ مَعْ) بضمّ الزاي كما قرأ حمزة عن شعبة، وهي تفعيلة عروضيّة من الرجز تدعى المخبول، صورتها متحرك ثلاث مرات، فمتحرك فساكن (مُتَعِلُنْ). وبالرموز ب ب ب – ولو قرأتها بتسكين الزاي لم يستقم الوزن، لخروجه عن جميع صور تفعيلات الرجز، فجرّبه لتعرف. وقوله (كُليٌّ او جزئيٌّ) همزة أو وصل، جزئيٌّ بضمة لا بتنوين، منعت من الصرف لضرورة الوزن. قوله (كأسد) أي في كونه يطلق على كلّ أسد، ولا تفهم منه أنه كان كليّاً لأنه يطلق على الرجل الشجاع والحيوان المفترس، كما وقع فيه بعض المبتدئين. قوله (وأولاً) أي الكليّ لأنه قال قبله كليّ أو جزئيّ، وقوله (للذات) أي الماهيّة. وقوله (إن فيها اندرج فانسبه أو لعارض إذا خرج) يعني إذا كان الكليّ داخلاً في الماهيّة فانسبه للذات أي قل ذاتيّ. أو انسبه لعارض أي قل: عرضيّ إذا خرج عن الماهيّة أي لم يكن جزأها أو كلّها. وقوله (والكليات) بتخفيف الياء لا بتشديدها للوزن، فانتبه عند قراءتها. وقوله (وأولٌ ثلاثة)

يعني أن الجنس ثلاثة أقسام. وقوله (بلا شطط) أي دون تجاوز للحد، أي بلا زيادة ولا نقصان، وكأنه يشير إلى القسم الرابع الذي ذكرناه وهو المفرد بأنه لا اعتبار به. والله تعالى أعلم.

[فَصْلٌ في بَيانِ نِسْبَةِ الأَلْفاظِ لِلْمَعاني]

هذه قسمة أخرى للألفاظ بحسب دلالتها على المعاني.
ولعله يمكن القول بأن هذه الأقسام إنما هي للمعاني أصالة.

قال:

33	[وَنِسْبَةَ الأَلْفاظِ لِلْمَعاني	خَمْسَةَ أقْسَامٍ بِلا نُقْصانِ
34	تَواطُؤٌ تَشَاكُكٌ تَخَالُفُ	وَالاشْتِراكُ عَكْسُهُ التّرادُفُ
35	وَاللّفْظُ إِمَّا طَلَبٌ أوْ خَبَرُ	وَأوَّلٌ ثَلاثَةٌ سَتُذْكَرُ
36	أمْرٌ مَعَ اسْتِعْلا وَعَكْسُهُ دُعا	وَفي التّساوِي فَالْتِماسٌ وَقَعا]

أقول: اللفظ إما كلي أو جزئي، والأول إن كان معناه واحداً: فإما أن يكون متساوياً في أفراده فهو المتواطئ، وهو لا يختلف في أفراده، ويسمى ذلك المعنى متواطئاً لتواطؤ أفراده، أي توافقها فيه، فإن أفراد الإنسان كلها متوافقة في معناه من الحيوانية والناطقية، وإنما الاختلاف بينها بعوارض خارجية كالبياض والسواد والطول والقِصَر.

فإن كان معناه مختلفاً[1] في أفراده كالنور فإن معناه في الشمس أقوى منه في القمر، وكالبياض فإن معناه في العاج أقوى منه في الثوب، فالنسبة بينه وبين

---

(1) أي بالشدّة والضعف.

أفراده تشاكك، ويقال للمعنى مشكّك لأن الناظر إذا نظر في الأفراد باعتبار أصل المعنى[1] ظنه متواطئاً، وإذا نظر فيها باعتبار التفاوت ظنه مشترَكاً، فحصل له التشكك[2].

ويسمى اللفظ في الأول متواطئاً كمعناه، وفي الثاني مشككاً كمعناه[3].

وإذا نظر[4] بين معنى اللفظ وبين معنى لفظ آخر، فإن لم يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر فالنسبة بينهما التخالُفُ، أي التبايُنُ، كالإنسان والفرس، ويسمى معنياهما متباينين كلفظيهما[5].

واللفظ المفرد إن تعدد معناه كعين للباصرة والجارية، وكمَحْفِدْ لطرف الثوب وللقدح الذي يُكال به، فالنسبة بينه وبين ما له من المعاني الاشتراك، لاشتراك المعنيين في اللفظ الواحد. وإن تعدد اللفظ واتحد المعنى كالإنسان والبشر فالنسبة بين اللفظين الترادف[6].

---

(1) أي المعنى الذي يصحح إطلاق اللفظ الموضوع بإزائه عليه.

(2) أي التردّد بين التواطؤ والاشتراك أي بين كون المعنيين متفقين أو مختلفين، وذلك تبعاً لجهة نظره.

(3) لأن الاتفاق والتشكيك في المعنى لا في اللفظ.

(4) أي إلى النسبة أي العلاقة بين معنيي لفظين مختلفين.

(5) لأن شرط التباين اختلاف اللفظين والمعنيين، وهو الأصل في كلّ لفظين مختلفين، واختلاف اللفظين أظهر من اختلاف المعنيين. فكانت التسمية تبعاً لاختلافهما أولى. والله أعلم.

(6) وتلخيص القسمة كما يلي: اللفظ إما واحد أوْ أكثر. وعلى كل فالمعنى إما واحد أو أكثر. فالأقسام أربعة. الأول اللفظ الواحد الدال على معنى واحد، أي أن جميع مصاديقه متفقة الحقيقة، ويسمى كلياً متواطئاً. والثاني اللفظ الواحد الدال على أكثر من معنى، أي أن له مصاديق متعددة مختلفة في الحقيقة، ويدعى كلياً مشتركاً بصيغة اسم الفاعل جرياً مع باقي الصيغ في هذا الباب. وإن تكثر اللفظ ودل الجميع على معنى واحد سمي اللفظ مترادفاً وكذا إخوته، أي أن مصاديق الأول هي عينها مصاديق الثاني. وإن تكثر اللفظ

الخبر والإنشاء

اللفظ المستعمل إن أفاد الطلب كـ(اضرب) و(لا تقم)، فهو يسمى طلباً، وإن احتمل الصدق والكذب[1]، نحو زيد قائم، فهو يسمى خبراً.

والطلب [2] يقسم إلى ثلاثة أقسام: فإن كان مع استعلاء وهو إظهار الطالب العلوّ على المطلوب منه[3]، فهو أمرٌ، وإن كان الطلب لا مع استعلاء بل مع خضوع وإظهار الطالب الانخفاض عن المطلوب منه[4] فإنه يسمى دعاءً، وفي حال إظهار الطالب المساواة للمطلوب منه[5] فهو التمسٌ. والغرض من

والمعنى فهذان كليان متباينان أو متخالفان. لأن لكل منهما لفظاً خاصاً به ومعنى خاصاً به. فلكل من المتباينين مصاديق تختلف عن مصاديق الآخر كما أنّ له لفظاً مختلفاً.

(1) لذاته، أي بقطع النظر عن شيء غيره من برهان ونحوه، كما سيجيء بحثه بالتفصيل في تعريف القضية.

(2) أي الطلب بالفعل، وهو نوع من الطلب لا مطلق الطلب المبحوث عنه في علم المعاني.

(3) أي وإن كان الطالب أدنى منه كالعبد لسيّده من حيث هو عبده، ووزير الملك له من حيث هو وزيره، والجاهل للعالم من حيث هو جاهل.

(4) أي وإن كان الطالب أعلى من المطلوب منه كالسيد من عبده من حيث هو سيده، والملك من وزيره من حيث هو كذلك.

(5) سواء كان مساوياً له كالعبد مع العبد والسيد مع السيد أو أدنى منه أو أعلى كما مرّ. فالضابط في الأمر الاستعلاء لا العلوّ ، وفي الدّعاء إظهار الانخفاض، وفي الالتماس إظهار التساوي هذا ما يفيده ظاهر كلام الشارح، على ما فيه.
ثمّ إنّ المصنّف ذكر خمسة أقسام من نسب الألفاظ للمعاني، وترك ثلاثة، وهي التساوي والعموم والخصوص مطلقاً، والعموم والخصوص من وجه. وهي في غاية الأهميّة وتنبني عليها كثير من الأبحاث الشريفة. فنذكرها لك على وجه الاختصار بما يلائم هذا الكتاب في جميع أبحاثه، ونترك للمجتهدين البحث. فاعلم أنّ ضابط المتساويين أن يتحدا مصداقاً ويختلفا مفهوماً أي معنىً كالكاتب بالقوة والضاحك بالقوة، فكل منهما من خواص الإنسان، فكل كاتب ضاحك، وكل ضاحك كاتب، مع أنّ مفهوم الضاحك غير مفهوم الكاتب. وضابط ما بينهما عموم وخصوص بإطلاق أن يجتمعا في بعض المواد وينفرد كلّ منهما في البعض الآخر. كما في الإنسان والأبيض، فإنهما يجتمعان في زيد الأبيض، وينفرد الإنسان في عمرو الأسود، وينفرد الأبيض في العاج. وضابط ما بينهما عموم وخصوص من وجه أن يجتمعا في بعض المواد وينفرد أحدهما فقط في بعضها. كما في الإنسان والحيوان. فهما مجتمعان في كلّ إنسان، وينفرد الحيوان وحده في باقي أنواع الحيوان. ولعل المصنف لم يذكر هذه الثلاثة الأخيرة لأن الأول قد يندرج في الترادف، والثاني والثالث في التباين، على ما قيل. فتأمّل.

التقسيم بيان الخبر، لأن المنطقي لا يبحث إلا عن الخبر، ولا بحث له عن الطلب بأقسامه.

[فَصْلٌ في بَيانِ الكُلِّ والكُـلِّـيَّـةِ وَالجُزْءِ وَالجُزْئـِـيَّةِ]

ومناسبة الكلام على هذه المعاني، هي أنها تشترك مع الكلي والجزئي في المادة[1]. فقال:

37	الكَلُّ حُكْمُنا عَلى المَجْمُوعِ	كَكَلِّ ذاكَ لَيْسَ ذا وُقُوعِ
38	وَحَيْـثُما لِكَلِّ فَرْدٍ حُكِما	فَإِنّهُ كَـلَـيَّـةَ قَدْ عُلِما
39	وَالحُكْمُ لِلْبَعْضِ هُوَ الجُزْئِيَّةْ	وَالجُزْءُ مَعْرِفَتـــُـهُ جَلِيَّةْ

أقول: فإن كان حكمنا على جملة الأفراد من حيث كونها مجموعة، بحيث لا يستقل فرد منها بالحكم فهو الكلّ، كقولنا: كلُّ بني تميم يحملون الصخرة العظيمة، أي هيئتهم المجتمعة من الأفراد لا كل فرد منهم على حدته، ومنه قوله تعالى: (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)، فإنه حكم بالحمل على

---

(1) أي في أصل الاشتقاق. بحيث يحصل كلّ من مشتقاتها منها بالقوة. كالخشب مادة للكرسيّ والسرير. وفائد هذا الفصل هو أنّا علمنا أنّ المفرد كليّ وجزئيّ. ولكن ههنا مصطلحات جديدة لا بدّ من توضيح المقصود بها لكي لا تشتبه على المبتدي مع الكليّ والجزئيّ. فثمة اشتراك بين الجزئيّ والجزء والجزئيّة في حروف صيغها، وكذلك الحال بين الكليّ والكلّ والكليّة. وقد عرفت معنى الكليّ والجزئيّ، فبقي أن تعرف معنى هذه الأربعة الجديدة المذكورة في هذا الفصل، وأن تعرف العلاقة بين كلّ اثنين اثنين منهما. وللمجتهد أن يجمع ستة تعريفاتها، ثمّ يعمل جدولاً لكلّ اثنين منهما للتفريق بينهما، ثمّ يصنع جدولاً واحداً يضعها جميعاً فيه تكون أعمدتها جهات الافتراق والالتقاء بينها. فاجتهد.

الهيئة المركبة من الكل أي من الثمانية مجتمعين، لا على كل منهم باستقلاله.

ومثّلَ له الناظم بقوله عليه الصلاة والسلام: (كل ذلك لم يقع)، عندما قال له ذو اليدين[1]: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ وكون الحديث من باب الكل[2] يقتضي أن يكون المقصود نفي القصر والنسيان مجتمعين، لا نفي كل على حدته، وهذا تأويل مرجوح[3]، والراجح أن المقصود نفي كلٍّ من القصر والنسيان على حدته، فيكون سلباً كلياً [4]، لأن السؤال بأم [5] عن أحد الأمرين لطلب التعيين، فجوابه إما بالتعيين وإما بنفي كل منهما، لا بنفي اجتماعهما، لأن السائل لم يعتقد الاجتماع، وإنما اعتقد ثبوت واحد منهما.

ولأنه قد روي أن ذا اليدين قال له: (بل بعض ذلك قد كان)، وهذا إنما يناقض نفي كل منهما لا نفي اجتماعهما، لما تقـرَّر من أن الموجبة الجزئية إنما

---

(1) رضي الله عنه، صحابي اسمه الخرباق بن عمرو.

(2) أي أنّه حكم على مجموع أمرين هما القصر والنسيان من حيث هما كذلك. والحكم إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. فإن كان المحكوم عليه كلياً كان الحكم كلياً، وإن كان جزئياً فالحكم جزئيّ، ومن الجزئيّ ما هو كلّ من حيث ما هو مؤلف من أمور ينظر لها من حيث ما هي مجموع لا يستقل أحد أجزائه بالحكم المحكوم به عليه. ولخصوصيّته واشتراكه في المادة مع الكليّ أفرد عن القضيّة الجزئيّة تكثيراً للفائدة. فالكل في الحقيقة ليس حكماً بل هو موضوع القضية، وتسمية الحكم أو القضية به من باب تسمية الشيء باسم متعلَّقه.

(3) لأنه لم يتألّف من القصر والنسيان كلّ، من معرفتنا بما حصل، وتقتضي بلاغة النبي صلى الله عليه وسلّم أن يطابق مقاله مقتضى الحال وجوابه السؤال، ولو تألف لكان المعنى أن النبي عليه السلام ينفي المجموع من النسيان والقصر، أي كأنه قال إنه لم ينس حال قصره.

(4) أي يتناول بالنفيّ جميع جزئياته. وهما هنا القصر والنسيان كلّ على حدة.

(5) ولو سأل بـ (أو) لأمكن تقدير أنه يسأل عن الهيئة الاجتماعيّة من القصر والنسيان.

تناقض السالبة الكلية [1]، ولأن القاعدة الغالبة أن (كل) إذا تقدمت على النفي كان الكلام من عموم السلب، وكلٍ متقدمة هنا في كل ذلك لم يكن، فيكون السلب عاماً لكل فرد بحسب الظن لا بحسب الواقع، فلا كذب، وحينئذ فتمثيل الناظم بهذا المثل غير صحيح[2].

وإذا كان الحكم على كل فرد فرد فهي كلية، نحو قوله تعالى: (كل نفس ذائقة الموت)، وقولنا: (لا إله إلا الله)، وهذه قضية سالبة كلية، وهي من باب عموم السلب أي عمومه لجميعِ أفراد الإله غير الذات العلية المستثناة استثناء متصلاً لدخول المستثنى في المستثنى منه بحسب الوضع لأنه موضوع لما يعم المستثنى [3]وغيره وإن كان خارجاً منه بحسب الإرادة، لإرادة المتكلم بهذه الجملة خروج الذات العلية من الإلهية المنفية، بقرينة الاستثناء، فيكون من العام الذي أريد به الخصوص.

---

(1) كما ستعرف في باب أحكام القضايا. وقوله (الموجبة الجزئيّة) أي القضية التي أجاب بها ذو اليدين ليناقض قوله عليه السلام، وهي (بعض ذلك –أي القصر أو النسيان- قد وقع)، وقوله (السالبة الكلية) وهي قول النبيّ صلى الله عليه وسلم (كل ذلك لم يقع) والمساوية لعبارة المنطقيين (لا شيء من ذلك –أي القصر والنسيان- قد وقع).

(2) قوله (بحسب الظن) أي لأن الجواب إنما يكون بحسب الاعتقاد وغلبة الظن. وقوله (المثل غير صحيح) لا يقدح في الناظم إذ البحث في المثال ليس من دأب الفحول. ويلوح لي والله أعلم أنّ العلماء يقصدون وضع المسامحات في كتب المبتدئين، وبعض الوجوه الضعيفة لحث الطالب على الاعتراض، فيكثر البحث وتزداد الفائدة، وإلا فانك تجدهم في الحواشي والمطولات في غاية التدقيق لا تفوتهم مثل هذه الأمور. فلا يُظَنّ أن العلماء وبخاصة المحققين منهم تخفى عليه أخطاء واضحة يمكن للمبتدي أن يكشفها. والله أعلم.

(3) قوله (المستثنى) أي معنى لفظ الجلالة (في المستثنى منه) أي مفهوم الإله (بحسب الوضع لأنه) أي لفظ الإله (موضوع لما يعمّ المستثنى) أي معنى لفظ الجلالة (وغيره) من معاني الإله لغة.

وإذا كان الحكم للبعض، فتسمى القضية جزئية، نحو قولنا بعض الإنسان كاتب، وليس بعض الإنسان بكاتب.

وأما الجزء فهو واضح، وهو ما تركب منه ومن غيره كلٌّ، كالحيوان فهو جزء بالنسبة للإنسان، لتركب الإنسان منه ومن الناطق، ويسمى ذلك جزءاً طبيعياً، وكالسقف بالنسبة إلى البيت، لتركبه منه ومن الجدران، ويسمى ذلك جزءاً مادياً.[1]

---

(1) حاصل كلامه في الجزء أنه وحدة بناء الكل، وأنه ينقسم إلى جزء معقول وهو ما سمّاه جزءاً طبيعيّاً، ومثل عليه بالحيوان للإنسان فإنه جزء ماهيّته المعقولة من طبيعته وهي صورته النوعيّة، وهو كما ترى كليّ إلا أنه يسمى جزءاً، لأن الجزء المعفول لا ينافي مفهوم الكليّ، بخلاف قسمه الثاني وهو الجزء المحسوس لأنه متشخص يمنع تصوره من الاشتراك فيه فلا يمكن أن يكون المحسوس من حيث هو كذلك كلياً بل هو جزئي، وسمّاه جزءاً مادياً، لأن المحسوس لا يكون إلا مادياً. ولك أن تلاحظ أنّ الكلّ مثل الجزء في ذلك، إما أن يكون معقولاً أو محسوساً. فتفكرّ. والكل قد ينظر إليه فقط من حيث إنه= = مجموع الأجزاء، وقد ينظر إليه من حيث ما هو مجموعة من الأجزاء بينها نسب معينة، وقد ينظر إليه نظرة أخص من ذلك وهو كونه مجموعة من الأجزاء ذات نسب معينة بينها، تقتضي له تلك النسب كيفية معينة. والأحكام على الكل تبعاً لذلك قد تختلف باختلاف الاعتبارات. فتنبه.

ثم اعلم أن الكلي مفهوم لا يمتنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كحيوان، سواء استحال وجود شيء من أفراده في الخارج أو أمكن وجد أو لم يوجد كاجتماع الضدين في محل واحد، أو جاز ولم يوجد كجبل من ذهب، أو وجد منه فرد واحد مع إمكان غيره كشمس مجموعتنا الشمسية، أو وجد منه فرد واحد مع استحالة غيره كواجب الوجود سبحانه، أو كان كثيراً متناهياً كالإنسان، أو كثيراً غير متناهٍ كالعدد كما ذكرناه سابقاً. والكل المحسوس يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، بمعنى أنه لا يصدق على كثيرين كلّ على حدته، وسواء وجد في الخارج أو في الذهن فإنه لا بد أن يكون متناهي الأجزاء. والكل يتقوم بأجزائه ولا يحمل عليها كطاولتي تتقوم بسطحها وأرجلها ولا يجوز أن يقول عن رجلها طاولة. بخلاف الكلي فإنه يحمل على جزئياته ولا يتقوم بها كالإنسان يقال زيد إنسان وعمرو إنسان ولا يقال يتقوم الإنسان بعمرو وبكر وزيد و... إلخ. والكل قابل للوجود في الخارج، ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج من حيث هو كليّ. وأجزاء الكل متناهية وجوباً لما أن مجموع المحدود والمعدود والمتناهي محدود ومعدود ومتناهٍ، وجزئيات الكلي غير متناهية لا ذهناً ولا خارجاً لا دفعةً. فإن الذهن لا يتصور غيرَ المتناهي على التفصيل دفعة، ولا يوجد غير المتناهي في الوجود دفعة، بل على التعاقب. وقد نبه الإمام الرازي رضي الله عنه في المباحث المشرقية في الفصل الخامس عشر في الفرق بين الكل والكلي، وذلك من أوجه:

الأول: أن الكل من حيث هو يكون موجوداً في الخارج، وأما الكلي فلا وجود له إلا في الذهن.

الثاني: الكل يعد بأجزائه، والكلي يعد بجزئياته

الثالث: الكلي يكون مقوماً للجزئي، والكل يكون متقوماً بالجزء

الرابع: أن طبيعة الكل لا تصير هي الجزء، أما طبيعة الكلي فإنها تصير جزئية. مثلاً: الإنسان إذا صار هذا الإنسان [أي المشار إليه المتشخص المتعين كزيد مثلاً]

[فَصْلٌ في المُعَرِّفاتِ]

بيان المعاني الكلية والألفاظ الدالة عليها، يعتبره العلماء مقدمةً آلية يلزم تحقيقها لتأليف الأقوال الشارحة التي تبين للمريد مفاهيم الماهيات المطلوب له معرفتها.
وهذه الأقوال الشارحة تسمى (معرِّفات)، وسوف نبين أقسام المعرفات في هذا الفصل.
عندما نريد أن نعرف بعض الماهيات، فإن هناك طريقتين لتحقيق ذلك:
إما أن نسلط نظرنا على نفس الماهية، فنعمل فيها بعض طرق البحث والنظر من سبر وتقسيم ، حتى نعلم من ماذا تتألف، أي ما هي المعاني الذاتية التي تتألف منها، وتسمى هذه الطريقة بالحدِّ.
أو أن نُعمل نظرنا للكشف عن الأمور التي تميزها عن غيرها من الماهيات والأمور الغريبة عنها، وتسمى هذه الطريقة بالرَّسْمِ.
فإننا إن استطعنا معرفة المَعاني الذاتية لها، تتحقق معرفتنا بها ، وبعد معرفتها من هذه الحيثية تتميز

الخامس: أن الكل لا يكون كلاً في كل جزء وحده، والكلي يكون كلياً لكل جزء وحده لأن الإنسان يصدق على الشخص الواحد. [تنبه إلى أن قوله لكل جزء أي لكل فرد من أفراد الكلي أي لكل جزئي من جزئياته أي مصداق من مصاديقه]
السادس: أن الكل أجزاؤه متناهية، والكلي جزئياته غير متناهية
السابع: أن الكل لا بد من حضور أجزائه معه، والكلي لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعاً. اهـ والله تعالى أعلم. ولقد توصّلت إلى معظم هذه الأحكام بتفكيري، ثمّ وجدتها منثورة في الكتب فلله الحمد والمنّة، وكم شرح صدري أن أرى عالماً يقرر ما توصلت له بفكري وبقيت فيه متردداً لا أصرّح به حتى رأيت ما يوافقه. أذاقك الله لذة حمد الله على ذلك.

عندنا حداً. وإن استطعنا معرفة الأمور التي تميزها عن غيرها يتحقق تمييزنا لها أيضاً ولكن رسماً. فالمعرفات عبارة عن ألفاظ مركبة تركيباً تقييداً تحمل بياناً كاشفاً أو مميزاً[1] عن الماهية المطلوب معرفتها. فمعرفة الذاتيات للماهية يترتب عليها أمران: الأول: الكشف عنها ببيان ذاتياتها ببيان الحدِّ ، والثاني: تمييزها عما عداها ببيان الرَّسْم.

وأما الطريقة الثانية للتعريف فلا يترتب عليها إلا تمييزها عما عداها.

ومبحث المعرفات هدفه هو الوصول إلى بيان كيفية التعريف، أي ما هي المعاني التي يجب أن نستعملها لكي نتوصل إلى تعريفها لنا وللغير. وبعد أن نتمكن من صياغة التعريفات بقسميها، نستطيع بعد ذلك أن نستعمل نفس هذه التعريفات للتعليم والتفهيم، والمعارف الأخر في البحث والنظر.

ولكن هل الوصول إلى التعريفات، هو أمر بديهي؟ لو كان أمراً بديهياً، لكانت معرفتنا للماهيات كلها بديهية، ولتحقق للكل معرفتها، فانتفى طلب التصورات، ولكن كل هذا باطل [2]. إذن فالمعرفة بالتعريفات ليست كلها بديهية، فبعض الأمور بديهية المعرفة، وبعضها -وهو الأغلب- ليس بديهياً، بل هو نظري، أي يحتاج إلى بحث ونظر للوصول إليه.

---

(1) قوله كاشفاً ليدخل الحد، وقوله مميزاً ليدخل الرسم كما مرّ.
(2) أي لأنّ الواقع يكذّبه.

ويلزمنا أن نذكر مقدمة مختصرة لبيان كيفية النظر اللازم اتباعه للوصول إلى اكتساب التعريفات النظرية.

إن الطريقة لاكتساب التصورات ومعرفة الماهيات النظرية، هي طريقة التركيب. وذلك بأن نأخذ شخصاً من المراد تعريفها، فنحللها إلى الصفات المتألفة منها، ثم نميز بين العرضي واللازم والذاتي. فإن أردنا أن نحدها، اعتبرنا الذاتيات، وإن أرنا أن نرسمها اعتبرنا ما سواها [1]. ثم نرتبها [2] الترتيب الصحيح بأن نبدأ من الأعلى إلى الأخص[3] ونقتصر على الأخير القريب، ونضيف إليه الفصل.

مثال ذلك إذا أردنا تعريف الخمر: فإننا أولاً نأخذ خمراً معيناً، فنلاحظ أنها ذات لون أحمر، ويقذف بالزبد، ونراه ذا رائحة حادة مطرباً للشارب. ونراه جسماً أو مائعاً وسيالاً، وشراباً مسكراً، ومعتَصراً من العنب.

فأما اللون الأحمر وكونه يقذف بالزبد، فإنها ليست ذاتيات، لأن بعض ما هو أحمر ويقذف بالزبد ليس خمراً.

وأما الرائحة الحادة وكونهمطرباً للشارب، فهذه ليس داخلة في الخمر، ولكنها لازمة عن الخمر، بدليل أننا

---

(1) أي سواء مع اعتبارنا لبعض الذاتيات كما في الرسم التام، أو لا مع اعتبارنا لبعضها كما في الرسم الناقص.

(2) أي الأجزاء التي حصلنا عليها من التحليل.

(3) أي من الأعلى الأعمّ إلى الأدنى الأخصّ.

نتصور الخمر دون أن نستحضر هذين الوصفين، ولا يضر ذلك في تصورنا للخمر.

وأيضاً فإنها قد يشترك مع الخمرِ فيها غيرها.

وأما الجسمية وكونه مائعاً وسيالاً، وشراباً ومسكراً، ومعتصراً من العنب. فهذه الصفات ذاتية للخمر، لأننا لا نستطيع أن نتصور الخمر إلا بتصورها، واستحضارها. ولكن بعضها قد يغني عن البعض، فكل سيال جسم، فالسيال أخص من الجسم. فنسقط الجسمية. والسيال والمائع متساويان، فنستغني بواحد عن الآخر. ثم الشراب يجب أن يكون مائعاً. فنستغني به عنه، فيبقى الشراب، وكونه معتصراً من العنب، وكونه مسكراً.

فنأخذ الجنس القريب، وهو شراب، لأنه مشترك بين الخمر وبين غيرها. ثم نقيده بفصل يفصلها عن غيرها. فنقول: مسكر.

فالحاصل: أن الخمر: شراب مسكر.

ثم ننظر لنتأكد هل هذا الحد يساوي حقيقتها، فإن ساواها اكتفينا به، وإلا أضفنا إليه ما يتممه.

فهذه هي الطريق للحصول على الحدود وغيرها من التعريفات بحسب الإمكان البشري [1] في كل مطلوب.

---

(1) لأن التعريف يكون بحسب الطاقة البشريّة، ولا يطلب من التعريف أن يكشف عن المعرَّف كما هو في نفس الأمر. لأنّ ذلك ليس في وسع البشر. فيجتهد لاقتناص الحد ثمّ بتوالي أنظار العلماء في التعريف والمعرَّف تتنقح الحدود. وتبقى دائماً ضمن الإمكان البشريّ المحدد بالأسباب العاديّة.

فأول الخطوات هي سَبْرُ[1] المطلوب تعريفه وتحليله إلى صفاته الموصوف بها، ثم امتحان هذه الصفات بحسب تعريفات العارض والذاتي واللازم، وبعد ذلك يتم ترتيب التعريف المطلوب. فمعرفة المعاني الكلية هو أول المهمات في هذا المطلب.

ولذلك بيَّن المصنف كيفية تأليف التعريفات، وأننا إذا أردنا الحدَّ فكيف نرتبه وإذا أردنا الرسم فكيف نستخرجه من الكليات، وهكذا، وهو ما يسمونه بأقسام التعريفات. قال:

40	[مُعَرِّفٌ إِلى ثَلاثَةٍ قُسِمْ	حَدٌّ وَرَسْمِيٌّ وَلَفْظِيٌّ عُلِمْ
41	فَالحَدُّ بِالجِنْسِ وَفَصْلٍ وَقَعا	وَالرَّسْمُ بِالجِنْسِ وَخاصَّةٍ مَعا
42	وَناقِصُ الحَدِّ بِفَصْلٍ أَوْ مَعا	جِنْسٍ بَعيدٍ لا قَريبٍ وَقَعا
43	وَناقِصُ الرَّسْمِ بِخَاصَّةٍ فَقَط	أَوْ مَعَ جِنْسٍ أَبْعَدْ قَدِ ارْتَبَط
44	وَمَا بِلَفْظِيٍّ لَدَيْهِم شُهِرا	تَـبْديلُ لَفْظٍ بِرَديفٍ أَشْهَرا

(1) السبر تحليل المركب إلى أجزائه، لحصر الأوصاف في الأصل وإلغاء الباقي، ولا يشترط لها أن تحصر جميع الأجزاء أو تحصر القسمة بحيث لا يدخل قسم في قسم آخر، كما هو الحال في القسمة التامّة الدائرة على النفي والإثبات.

45 وَشَرْطُ كُلٍّ أنْ يُرى مُطَّرداً — مُنْعَكِساً وَظاهِراً لا أبْعَدا

46 وَلا مُساوِياً وَلا تَجَوَّزا — بِلا قَرِيْـنَةٍ بِها تَحَرَّزا

47 وَلا بِما يُدْرَى بِمَحْدُودٍ وَلا — مُشْتَـــرِكٍ مِنَ القَرينَةِ خَلا

48 وَعِنْدَهُم مِنْ جُمْلَـةِ المَرْدودِ — أنْ تـُـدْخَلَ الأحْكامُ في الحُدُودِ

49 وَلا يَــجُوزُ في الحُدُودِ ذِكْرُ أوْ — وَجَائِزٌ في الرَّسْمِ فَادْرِ ما رَوَوْا]

أقول: ينقسم المعرِّف إلى ثلاثة أقسام:
الأول: الحد وهو قسمان حدٌّ تامٌّ، وحدٌّ ناقصٌ.
الثاني: الرسم وهو أيضاً تامٌّ وناقص[1].
الثالث: اللفظي.

طريقة تأليف الحدِّ التام:
نستطيع تأليف الحد التام بعد معرفة الكليات [2]، بأن نأتي أولاً بالجنس القريب ومعه الفصل القريب.

---

(1) وإذا أطلق الرسم فالمراد به التامّ، و قيل كذلك إذا أطلق الحد فيراد به التام . فأقول: إنّ استعمال الحد في التعريف مطلقاً مشهور لا يخفى على المطّلع.
(2) أي الصّفات الكليّة للمحدود التي تحصّلنا عليها بالسبر كما مرّ. وفيه إشارة إلى ضرورة معرفة الكليّات الخمس قبل الخوض في تحديد الأشياء، لأن الكليات الخمس مبادي

مثاله: الإنسان [حيوان ناطق]، ومعنى الحيوان: جسم نامٍ حساس متحرك بالإرادة. فالحيوان جنس قريب يشتَرك فيه الإنسان مع غيره من الحقائق كالفرس والأسد بالصفات الأعلى، فكل هذه تشترك في هذه الصفات المفهومة من كلمة الحيوان[1]، وأما ما يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات فهو كلمة الناطق، ومعناها: المفكر ولو بالقوة. أي الذي من شأنه إن أراد أن يقع منه التفكير. فزيد مثلاً يمكن أن يفكر، ولو لم يفكر في وقت ما فإنه لا ينتفي كونه إنساناً. ولذلك قال العلماء المفكر بالقوة[2]، لا المفكر بالفعل، فلو كان بالفعل لكان كل مَنْ لم يفكر فعلاً وتنجيزاً غيرَ إنسان، وهذا باطل.

فقولنا إذنٍ: الإنسان حيوان ناطق، حد تام ومعنى كونه تاماً، أن كل إنسان فهو داخل فيه، وكل ما هو غير إنسان فهو خارج منه. ومعنى كونه حدًّاً [3] أي أنه يعرفنا بالصفات الذاتية المكونة لماهية الإنسان لا الخارجة عنه.

طريقة تأليف الرسم التام:

يمكن تأليف الرسم بأن نأتي بالجنس القريب والخاصة مجتمعين كما في قولنا، الإنسان: حيوان

الأقوال الشارحة. فإن لم تعرف ما هو الجنس والفصل، فكيف ستبحث عنهما وترتبه م ا ترتيباً صحيحاً على صورة الحد.

(1) لذلك كان الحيوان جنساً لها، لكونه كليّاً صادقاً عليها مع اختلافها في الحقيقة.

(2) أي القابل للتفكير لا الواقع منه التفكير فعلاً.

(3) أي اصطلاحاً.

ضاحك بالقوة. فالضحك للإنسان ليس من ماهيته[1]، ولكنه لازم عنها من أثرها.

ومعنى الرسم[2] هو الأثر، فيمكننا أن نعرف الشيء بأثره اللازم عنه، المختص به، ولذلك سمَّى المناطقة هذه الطريقة بالرسم، ومعنى التام عرفناه.

طريقة تأليف الحد الناقص:

لتأليف الحد الناقص، يمكننا استعمال الفصل وحده، أو الفصل مع جنس بعيد لا قريب. كما في قولنا: الإنسان جسم ناطق. فالناطق فصل كما مضى، والجسم هو جنس بعيد، أي تحته جنس أقرب منه للإنسان وهو الحيوان كما سبق.

طريقة تأليف الرسم الناقص:

لتأليف الرسم الناقص، يمكننا استعمال الخاصة فقط، كقولنا في تعريف الإنسان: هو الضاحك، أو نستعمل الخاصة مع جنس بعيد، كقولنا في الإنسان هو جسم ضاحك.

وأما التعريف اللفظي:

فهو تبديل لفظٍ خفي بلفظ مُرادف أشهر عند المعرَّف له[3]، كقولنا في تعريف البُّرِّ: هو القمح، فإنه مرادف

---

(1) والدليل علىأنه ليس من ماهيّته أنه لا يشترط تصوّره لتصوّر الإنسان. مما يدلّ على أنه خارج عنها، فهوإذاً عرضيّ لا ذاتيّ، كما مر. ولا يرد أنّ القرد يضحك، لأنّ القرد يحرّك شفتيه على صورة المبتسم، أو يفتح فمه ويصدر صوتاً على صورة الضاحك، ولكنه لا يتعجّب، لأنه لا يعقل والتعجّب لا يكون إلا للعاقل

(2) أي لغة. وما يليه جاء به لبيان مناسبة تسمية هذا القسم من التعريف رسماً.

(3) المعرَّف له هو الشخص الذي يذكر له التعريف ليتصوّر الشيء المعرَّف.

للبر أشهر منه لشهرة استعماله في ألسنة العامة والخاصة.

شروط التعريف:

يشترط للحد والرسم شروطٌ لكي تكون تعريفات صحيحة، فإن المقصود من التعريف المعرفة الكافية لبناءِ المطلوب[1] عليها، وهذه الشروطِ هيِ:

أولاً: الاطِّراد؛ يعني أن يكون الحد مُطَّرِداً، ومفهوم الاطراد هو كلَّما وُجِدَ التعريف وجد المَعرَّف[2]، فيكون مانعاً من دخول أفراد غير المعرَّف فيه. فلا يجوز تعريف الإنسان بالحيوان فقط لدخول غيره فيه، فليس بمانع.

ثانياً: الانعكاس؛ يعني كلما وُجِدَ المعرَّف وُجِد التَّعريف، فيكون جامعاً لأفراد المعرَّف لا يخرج عنه منها شيء[3]، فلا يجوز تعريف الإنسان بـ[الحيوان الكاتب بالفعل] لخروج أفراده من غير الكاتب عن هذا التعريف، فليس بجامع.

ثالثاً: أن يكون التعريف أظهر من المعرَّف، وأوضح منه، لا أخفى، فلا يصح تعريف النار مثلاًبأنها جسم كالنَّفْس، لأن النفس أخفى من النار. وكذلك لا يصح

---

(1) أي المعرفة التصوّريّة الكافية لبناء المطلوب التصديقيّ عليها. لأن التصور شرط أو شطر التصديق فالتصديق مبني على التصوّر.

(2) أي في الذهن. والمعنى أنه كلّما ذكر التعريف أي حضر عند العقل، استدعى العقل صورةً عقليّة للمعرَّف. ولا تفهم من قولنا صورة أنها صورة حسيّة، فليس ذلك شرطاً في هذه الصورة.

(3) أي لا يخرج عن التعريف من أفراد المعرّف شيء. أي أن التعريف صادق على كلّ فرد فرد من أفراد المعرَّف.

أن يكون التعريف مساوياً للمعرَّف، لأن المساوِي في الظهور والخفاء ليس بأوضح ، فلا يقال مثلاً في تعريف المتحرك هو ما ليس بساكن.

رابعاً: لا يصح أن يكون التعريف مشتملاً على كلمة مجازية، إلا إن كانت تقترن معها قرينة بينة واضحة، فالقرينة تفيد في بيان المعنى المقصود حتى وإن كان مجازاً بالنسبة لأصل استعمال الكلمة، فالمجاز مع القرينة حقيقة في محلها.

فلو عرّفنا العالِم بقولنا مثلاً هو بحر يدخل الحمام، أو بحر يصلي ويصوم، فهذا لا يصح لأنه لا يحتوي على قرينة بيِّنة تظهر المعنى، فالمعنى ملتبس [1]، فإن كان مع المجاز قرينة تبينه وتوضحه جاز كأن يقال البليد: حيوان ناهق يدخل الحمام.[2]

خامساً: لا يجوز أن يدخل في التعريف ما لا يعرف إلا بنفس التعريف. فهذا يؤدي إلى الدور، فيمتنع. ومثاله تعريف العلم بأنه معرفة المعلوم، مع أن المعلوم تتوقف معرفته على معرفة العلم لاشتقاقه

---

(1) لا يقال دخول الحمام قرينة تمنع من إرادة البحر بمعناه الحقيقيّ فالتعريف صحيح. لأنّا نقول القرينة المقصودة هنا ليست هي المانعة من إرادة المعنى الحقيقيّ فحسب، بل هي المعيّنة أيضاً لمعنى المعرَّف. ودخول الحمّام وكذا الصلاة والصوم وإن منع إلا أنه لم يعيّن معنى العالم كما لا يخفى. فربّما كان بحراً في الجود والسماحة. فلو قال: [العالم بحر يدخل الحمّام و يجيب عن المسائل] لجاز. لأن الجواب عن المسائل لا يتأتى إلا للعالم بها. ولا يتصدّى للجواب عن جهل إلا من جمع مع جهله الحمق والطيش.

(2) لا يقال دخول الحمام من الحمار الذي هو الحيوان الناهق حقيقة جائز، فلا تعيّن هذه القرينة. لأنا نقول العرف يقضي بأن دخول الحمام لا يكون إلا للبشر، فلا يتبادر الحمار وهذا كاف لتعيين البليد. ولعله لو أتى ههنا بقرينة أوضح كيصلي أو يكتب أو يتكلّم أو زاد في تعيين البليد بقرينة أخرى مع دخول الحمام لكان أولى، لأنه يمنع السؤال بالكليّة.

منه. ويمكن أن يجاب ببعض الأجوبة عن ذلك [1]، ولكنها غير متبادرة إلى الذهن، وغير ظاهرة، والتعريف يجب أن يكون أوضح وأظهر من المعرف.

سادساً: لا يجوز استعمال لفظ مشترك بلا قرينة تعين المعنى المراد منه في التعريف، لأنه [2] يزيد التعريف خفاءً.

وذلك نحو تعريف الشمس بأنها عين[3]. وربما يجوز في حال إرادة جميع المعاني فيه[4]، ولكن يبقى فيه خفاء للخلاف في صحة استعمال اللفظ في معانيه [5] المشتركة دفعة واحدة، وذلك كتعريف القضية بأنها

---

(1) وتعريف العلم بأنه معرفة المعلوم هو تعريف لسان الأمّة القاضي الباقلاني، لا زالت سحائب الرحمة على روحه تتوالى. والجواب الأليق عن سؤال الدور، هو أن المراد بالمعلوم ذاته، لا باعتبار كونه معلوماً. فكأنه قيل العلم معرفة الأمر. ولم يرتضه الشارح ضمناً بقوله عن جميع الجوابات: (ولكنها غير متبادرة إلى الذهن وغير ظاهرة).
والإيراد على هذا التعريف والجوابات عنه مشهورة في كتب أصول الفقه وغيرها، فابحث عنها. فإذا أدركت المفهوم فلا حاجة لنا في التوسع في بحث المثل.

(2) أي استعمال اللفظ المشترك في التعريف يزيد التعريف خفاء، فلا يعيّن معنى المعرَّف.

(3) لأن لفظ عين، موضوع لعدّة معان مختلفة، وهذا منشأ عدم تعين المراد عند استخدامه. فتطلق ويراد بها على الحقيقة العين الجارية، والعين الباصرة، والعين المضي ﷺأي الشمس، وغيرها.

(4) أي إرادة جميع معاني اللفظ المشترك في التعريف لأنها صادقة على المعرَّف. مثال ذلك كما سيذكره تعريف القضيّة بأنها قول.. إلخ. فالقول هنا مشترك بين الكلام النفسيّ واللفظيّ الذي عبر عنه بالمعقول والملفوظ. فلا يضرّ هذا الاشتراك لأن المراد بالتعريف كلّ منهما. لأن القضيّة يصدق عليها أنها قول بالمعنيين.

(5) أي كلّ معنى من معانيه بحيث يفيد أنّ كلاً منها هو مناط الحكم، أي متعلَّق النفي والإثبات. هذا هو محلّ الخلاف المشهور الذي يشير إليه. وليس المقصود إطلاق اللفظ وإرادة المجموع المركب من المعنيين من حيث ما هو مجموعهما، فهذا لا نزاع في امتناعه حقيقة. والفرق بينهما هو الفرق بين الكلّ الإفراديّ والكلّ المجموعي، كما وضّحناه في الفرق بين الكليّة والكل. فارجع إليه.

قول يحتمل الصدق والكذب، مع أن القول مشترك بين الملفوظ والمعقول، لكن لما أريد كل منهما صحَّ. والأصل التنبيه لذلك كما أشرنا.[1]

سابعاً: لا يصح إدخال الأحكام في الحدود[2]، والمقصود بالأحكام هي الصفات اللازمة عن الماهية.

كقولك في تعريف الفاعل: هو الاسم المرفوع، فالرفع حكم من أحكام الفاعل ، والحكم على الشيء متوقف على تصوره فإذا أخذ الحكم جزءاً في التعريف توقف المعرَّف عليه وحصل الدور[3]، الذي هو توقف كل من الشيئين على الآخر.

---

(1) قوله (والأصل التنبيه) الظاهر أنه يريد أن الأصل في التعريف يتضمن لفظاً مشتركاً أريد به كلا معنييه أن ينبه على ذلك. وقوله (كما أشرنا) لعله يريد كما أشار إلى أن من القول ما هو معقول وملفوظ وهما مرادان في التعريف، أي لكي لا يحمل التعريف على أحد المعنيين دون صاحبه. والله أعلم.

(2) مقصوده بالحدود ههنا الرّسوم والحدود، وإلا فإنه على ما سيبينه من أن الحكم ههنا هو الصفة اللازمة عن الماهية فإنه لا يتصوّر أن تدخل الأحكام في نفس الحدود بدلاً من بعض الذاتيات، فيصير كالمفهوم ضمناً. ويؤيّده قوله فيما يلي: (فإذا أخذ الحكم جزءاً في التعريف) فلم يقل الحدّ. ولعله يعني أنّه لا يجوز لمن أن أراد أن يؤلّف حدّاً أن يعتبر اللوازم. وعلى كلّ حال، فلا يجوز أن تدخل الأحكام في الحدود لأنها تتألف فقط من الذاتيّات، فالحدّ التام هو عين الماهيّة والناقص فصلها أو هو مع جنس بعيد لها كلّ ذلك من الذاتيّات، والصفات اللازمة عنها ليست جزءاً منها، فليست صفات ذاتية للمعرَّف بحيث يمتنع تصوره من دونها، فلو دخلت الأحكام في الحد التام عوضاً عن بعض الذاتيات لاحتوى الحد عوارض، فلم يحصل تصور للمعرّف بجميع ذاتياته، الذي هو المعنيّ بالحدّ التام، ومثله لو دخلت في الحد الناقص فلا يحصل تصوّر الماهيّة بجميع ذاتيّاتها أو ببعضها. فلا يكون التعريف بذلك حداً لا تاماً ولا ناقصاً.

(3) قوله أولاً (توقف المعرَّف عليه) أي توقّف معرفة المعرَّف على معرفة الحكم. ولكنّ الحكم على شيء متوقف على معرفة المعرَّف، هذا دور. وقد صرت الآن تعرف اللازم والملزوم والذاتي والعرضيّ والماهيّة والجزء والحدّ والحكم. فلا حاجة إلى شرح كلام الشارح ههنا. واعلم أن العلاّمة الصّبان لم يعتبر أنّ دخول الأحكام في الرسوم -التي يتوهّم دخول الأحكام فيها بخلاف الحدود التي لا يتوهّم ذلك فيها أصلاً كما بيّناه- يؤدّي إلى الدّور، لأنّه رأى أنّ المحكوم عليه بالحكم المذكور في التعريف ليس هو عين المعرَّف،= بل المأخوذ جنساً في التعريف. ألا ترى أنّ قوله: (الفاعل: هو الاسم المرفوع) أنّ الحكم بالرّفع وقع على الاسم لا على الفاعل، فالحكم بالرّفع إنّما يتوقّف على تصوّر مطلق الاسم المحتاج إليه في تصوّر الماهيّة، وليس بمتوقّف على

ثامناً: لا يجوز في الحدود ولا في الرسوم ذكر كلمة [أو] أو ما في معناها من الترديد والتشكيك، وأما [أو] التي للتقسيم فلا يجوز استعمالها في الحدود، لأن لكل قسم يوجد حد مختلف فإدراجهما في حَدٍّ واحدٍ غَلَطٌ.
وأما استعمال [أو] التي للتقسيم في الرسوم فجائز، مثال ذلك قولهم في تعريف المعرِّف: هو ما يقتضي تصوُّرُه تصوُّرَ المعرَّف أو امتيازه عن غيره.
وبهذا يكون قد انتهى القسم الأول من التصورات المشتمل على مبادئ التصورات ومطالب التصورات[1].

[بَابٌ في القَضايا وَأَحْكامِها]

تصوّر خصوص الفاعل المطلوب تصوّره بالتعريف. وهو كلام على ما فيه، وجيه. فإذا كانت الأحكام التي في الرّسوم من هذا القبيل بحيث لا تتوقّف على تصوّر خصوص المعرّف فهي جائزة بما لا أرى فيه إشكالاً، ولكن ليس كلّ حكم فهو من هذا الباب. فالأولى أن يحترز عنها لئلا يدرج عليها بعض من لا تحقيق له فيقع في الدّور، أو يتوقّف الحكم على تصوّر المعرَّف بخصوصه بمراتب طويلة لا يتنبه لها إلا بالنّظر الدقيق. ولقائل أن يقول إننا لا نعني بالأحكام الممنوعة إلا هذه التي يتوقف حصولها على تصوّر المعرّف بخصوصه. فلم يبق محلّ لاعتراض الفاضل الصّبان. فتدبّر.

(1) يعني بمبادي التصورات الكليّات الخمس، وبمطالبها الأقوال الشارحة. وحاصل الكلام في أو أنها إما للتشكيك أو للتقسيم أو للتخير. فأما التي للترديد والتشكيك فلا يجوز استخدامها مطلقاً في التعريفات سواء الحدود أو الرّسوم. على أنّي رأيت العلامة الدمنهوريّ يجيز دخولها في الرّسوم كما تقول الإنسان حيوان ضاحك أو كاتب، بمعنى أنك مخيّر بين تمييزه بالخاصة الأولى أو الثانية. هذا ما فهمته من عبارته ورأيت العلامة الباجوريّ ينبّه عليه وينسبه إلى بعض المحققين. وأو بهذا المعنى عدّها أبو المعارف الصبّان قسماً آخر غير التي للتشكيك سمّاها التي للتخيير، وقال ويظهر جوازها في الرّسوم. فتأمل. وأما أو التي للتقسيم فتدخل في الرسم بلا خلاف، ولا تدخل في الحدّ عند الجمهور. على أنّي رأيت شيخ الإسلام زكرياء الأنصاريّ يجيز دخولها في الحد، مستنداً إلى تعريفهم للنظر بأنه الفكر المؤدي إلى علم أو غلبة ظنّ، بمعنى أنّ النظر قسمان أحدهما يؤدي إلى العلم، والآخر إلى غلبة الظنّ. واستظهر الشارح المحقق عدم جواز دخولها في الحد بأن ذلكما في الحقيقة حدان لشيئين مختلفين لا حداً واحداً لشيء واحد.= = وهما هنا النظر المؤدي للعلم، والنظر المؤدي للظن. فتأمّل ه. ثمّ قول المصنّف (إلى ثلاثة) في نسخة على ثلاثة. وقوله (ولا بما يدرى بمحدود) هو ما شرحه الشارح في خامساً. وقوله (ولا يجوز في الحدود ذكر أو وجائز في الرّسم) الالتزام بما قاله الشارح، يقتضي كون أو للقسيم. لأن غيرها لا يجوز ذكره في التعريف مطلقاً كما اختار ه. وباقي النظم واضح إن شاء الله ليس بحاجة إلى بيان. والله الموفّق.

بعد الانتهاء من البحث في التصورات، مبادئِها ومقاصِدها، شرع في البحث في التصديقات، وهي المطلوب الأهم في علم المنطق.

وللتصديقات قسمان[1]: مبادئ ومقاصد، فالمبادئ هي البحث في القضايا وأحكامها، والمقاصد هي البحث في الأقيسة.

ونبدأ الآن في البحث في المبادئ. قال:

50	**[ما احْـتَمَلَ الصِّدْقَ لِذاتِهِ جَرى**	**بَـيْـنَـهُـمُ قَضِـيَّـةً وَخَـبَـرا**
51	**ثُــمَّ القَضَايا عِنْدَهُم قِسْمانِ**	**شَرْطِيَّـةٌ حَمْلِيَّـــةٌ وَالثّانــي**
52	**كُـلِـيَّـةٌ شَخْصِيَّـةٌ وَالأوَّلُ**	**إِمَّا مُسَوَّرٌ وَإِمَّا مُهْمَلُ**
53	**وَالسُّورُ كُــلِـــيَّـاً وَجُزْئِيَّاً يُرَى**	**وَأرْبَعٌ أقْسَامُهُ حَيْثُ جَرى**
54	**إِمَّا بِكُلٍّ أوْ بِبَعْضٍ أوْ بلا**	**شَيْءَ وَلَيْسَ بَعْضْ أوْ شَبَــهٍ جَلا**
55	**وَكُلُّها مُوجِــبَـةٌ وَسالِـبَـةٌ**	**فَهْيَ إِذاً إِلى الثـــَّـمانِ آيِــبَـةٌ**

(1) أي من أقسام كتب المنطق، أي أبوابها. وقدّ مرّ أنّ للتصوّر قسمين. فأبواب المنطق أربعة. وأما بحث الدلالات ومباحث الألفاظ إنما ذكر ت في كتب المنطق لتوقف بحث الكليات الخمس عليها. ومن اعتبر أقسام القياس الخمسة التي تعرف بالصناعات الخمس، عدّ الأبواب ثمانية. أي عد للتصوات مبادي ومقاصد، وعد للتصديقات مبادي وخمسة مقاصد. ومنهم من جعل مباحث الألفاظ مما يحتاج إليه باباً مستقلاً فجعل أبوابه تسعة.

56 والأوّلُ الموضوعُ بالحمليّة ... والآخِرُ المحمولُ بالسويّة

57 وَإِنْ عَلى التّعْليقِ فيها قَدْ حُكِمْ ... فَإِنّها شَرْطِيَّةَ وَ تَـنْـقَسِمْ

58 أيْضاَ إِلى شَرْطِيَّـةٍ مُتـَّصِلَـةْ ... وَمِثْـلَـهـا شَرْطِيَّـةَ مُـنْفَصِلةْ

59 جُزْ آهُما مُقَدَّمٌ وَتاليْ ... أمَّا بَيَانُ ذاتِ الاتّـصَالِ

60 ما أوْجَبَتْ تَلازُمَ الجُزْأيْنِ ... وَذاتُ الانـفِصالِ دُونَ مَيْنِ

61 ما أوْجَبَتْ تَـنَافُراَ بَيْـنَهُما ... أقْسامُها ثَلاثَةَ فَلْـتـُعْلَما

62 مانِعُ جَمْعٍ أوْ خَلُوٍّ أوْ هُمَا ... وَهْوَ الحَقِيقِيُّ الأخَصُّ فَاعْلَما]

تعريف القضية

أقول: القضية مشتقة من القضاء وهو الحـُكم، لاشتمالها عليه. والمقصود من أحكام القضايا التناقض والعكس.

وأما تعريف القضية فهي اللفظ [1] الذي يحتمل الصدق والكذب[1] لذاته[2]، ويسمى بالخبر[3] أيضاً.

---

(1) أي المرّكب التامّ. ويدعى قولاً. والحقّ أن القضيّة أعمّ من كونها لفظيّة كما نبّه عليه الشارح نفسه في المعرّفات. وكما هو معلوم من علم الكلام أن الكلام لفظيّ ونفسيّ. وعليه فالقضية إما لفظيّة أي ملفوظة أو عقليّة أي معقولة. وهما مشتركان في جنس

والكلام كما هو معروف: إما خبر أو إنشاء، فالخبر ما مضى، والإنشاء ما لا يحتملهما [4] كقولك [اضرِب][5]، والدعاء كقولك [ياالله أعنِّي]، والمركب تركيباً إضافياً كقولك [بيتُ زيدٍ].

وأما ما يحتمل الصدق والكذب لا لذاته بل للازمه، كقولك [اسقني الماء] الدال علىٍ [أنا عطشان] [6]، فليس قولك (اسقني ماء) خبراً كما هو ظاهر ، بل لازمه هو الخبر المحتمل للصدق والكذب.

واحد وهو القول، إذ كلاهما من مصاديقه، وهو مقول عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة فقط فيكون جنساً لهما، كما عرفته في باب المعرفات ومباديها.

(1) خرج به ما لا يحتمل الصدق والكذب، أي ما لا يصحّ أن يقال لقائله إنك صادق أو كاذب، كالمركبات الإنشائيّة، سواء الطلبيّة كالأمر والنهي، أو غير الطلبيّة كالقسم وأفعال المدح والذمّ، وصيغ العقود كبعت واشتريت. فكلّ منها ليس بقضيّة بل هو من باب التصوّرات الساذجة التي لا حكم معها. فلها عندنا حكم المفردات. تدبّر. واعلم أنه وإن كان كلّ مركّب كلاماً عند النحاة فلا يلزم أن يكون قضيّة عند أهل هذا الفنّ. ثم خرج بقيد الصدق والكذب وكذلك بقيد التمام الذي أضمره في كلامه: المركّبات التقييديّة بالوصف أو الإضافة، لأنها عارية عن النسبة التي هي مورد التصديق والتكذيب، كما مرّ.

(2) خرج به ما احتمل الصدق لا لذاته، كما سيبيّنه.

(3) القضية تسمى خبراً من حيث اشتمالها على الصدق والكذب، ومن حيث إفادتها للحكم إخباراً، ومن حيث اشتمالها على الحكم قضيّة، لأن القضية مأخوذ من القضاء بمعنى الحكم، ولعلها من تسمية الكل باسم الجزء لما أن القضية تتضمن الحكم، وتسمى من حيث كونها جزء الدليل مقدّمة، ومن حيث تطلب بالدليل مطلوباً، ومن حيث تحصّل بالدليل نتيجة، ومن حيث إنها تقع في العلوم ويسأل عنها مسألة، فالذات واحدة واختلاف العبارات عليها باختلاف الاعتبارات. فافهم.

(4) أي الصدق والكذب.

(5) أي كالأمر كقولك (اضرب)

(6) دلالة (اسقني ماء) على (أنا عطشان) بتوسط قرينة. وأما دلالته على (أنا طالب الماء) أو (المخاطب مطلوب منه الماء) فبدونها، لأنّ كلّ إنشاء فإنه يستلزم لذاته خبراً من غير افتقار إلى قرينة. وهذا معنى شريف فاحرص عليه، فلعلّك تحتاجه في علم الكلام.

ويشتمل التعريف أيضاً خبر الله تعالى وخبر رسوله عليه السلام، فإنه إنما قطع بصدقه بالنظر لقائله[1] لا بالنظر لذاته، ودخل أيضاً المقطوع بكذبه من الأخبار نحو الجزء أعظم من الكل، فإنه وإن قطع بكذبهفإنما هو لتحقق خلافه بضرورة العقل.

فالمقصود بقولنا ما احتمل الصدق لذاته، أي بقطع النظر عن الأدلة والبراهين أو الخارج، فأي خبر فهو محتمل لهما بهذا الاعتبار، وأما القطع بمضمونه، فإنما هو لأمور خارجة عن نفس كونه خبراً.[2]

أقسام القضيّة:

تقسم القضيّة إلى قسمين: الأول الشَّرْطِيَّةُ والثاني الحَمْلِيَّةُ.

فالشرطية: ما ليس طرفاها مفردين ولا في قوتهما، نحو قولك: [كُلَّما كانت الشَّمس طالِعةً كان النَّهارُ

---

(1) أي لقيام الدليل القاطع على وجوب صدق الله تعالى واستحالة الكذب عليه، ووجوب صدق رسوله صلى الله عليه وسلّم واستحالة الكذب عليه. كما هو معلوم في محلّه.

(2) واذكر أن صدق القول وكذبه مطابقة حكمه للواقع وعدمها، ولا حكم كما ترى في أي من الإنشائيات والتقييديات. لأن الحكم إخبار عن الواقع في نفس الأمر بمنتسبين بنسبة خبريّة تامة، ويسمى هذان المنتسبان طرفي النسبة، والموضوعَ والمحمولَ أيضاً، والمحكومَ عليه وبه وغير ذلك. وتسمى هذه النسبة بالحكميّة لأنها مورد الحكم. وهي ليست بمتحققة في الإنشائيات والتقييديات كما تكلمنا عليه غير مرة. ولاحظ أن غير المركبات الخبريّة ليست مخبرة عن الواقع في نفس الأمر. ويسمى إخبار الواقع أداء له، ولا أداء في الإنشائيات والتقييديات فاحفظ أن الحكم أداء للواقع في نفس الأمر من طرفي النسبة، وهما الثبوت والوقوع في القضية الموجبة، والانتفاء واللاوقوع في السالبة. فتحصل عندك إن شاء الله أن القضية قول مركب تام -أي يحسن السكوت عليه- يحتمل الصدق والكذب لذاته. وعرفت أن لها طرفين منتسبين بنسبة حكميّة.

مَوْجوداً]، ونحو قولك [إنْ جئتني أكرمْتُكَ][1]، والشرطية منسوبة إلى الشرط وهو إرادة التعليق نحو [كُلَّما] و[إن] في المثالين.

والحَمليَّة: ما كان طرفاها مفردين نحو [زيد قائم]، أو في قوتهما[2] نحو [زيد قام أبوه]، فالجملة الواقعة خبراً [3] في تأويل مفرد، وسميت حملية لأن فيها حمل شيء وهو الطرف الثاني من الجملة على شيء آخر وهو الطرف الأول منها.

أقسام القضية الحملية:

القضية فيها -كما قلنا- حمل أمر على أمر، أو نسبة أمر إلى أمر، كما تقول زيد قائم، ونحن لا نغفل عن أن المنسوب إليه هنا يسمى موضوعاً، والمنسوب نفسه يسمى محمولاً، فزيد هنا موضوع، وقائم محمول.

---

(1) لا يفوتك أن ترى اشتمال كلّ طرف من طرفي الشرطيتين المذكورتين على قضية حمليّة وهي: الشمس طالعة، والنهار موجود، وجئتَ، وأكرمتك.

(2) ما هو في قوة المفرد مثل قولك [(زيد قائم) قضيّة] فـ(زيد قائم) ههنا موضوع القضيّة مركّب لكنّه في قوة المفرد، لأنه في قوّة قولك (هذا المركّب من زيد وقائم)، و(قضية) هو المحمول وهو مفرد، فهذا مثال على قضية موضوعها في قوة المفرد، ومحمولها مفرد. ومثال ما موضوعه مفرد ومحموله في قوّة المفرد قولك: [زيدٌ قامَ أبوه] فموضوع هذه القضية مفرد هو زيد، ومحمولها (قام أبوه) في قوّة المفرد، لأنه في قوّة (قائِمُ الأبِ). ومثال القضيّة المؤلّفة من محمول وموضوع في قوّة المفردين، قولك: [(زيد قائم) (نقيض زيد ليس بقائم)]، لأنه في قوّة قولك: [هذا (نقيض هذا)]. واذكر دائماً أن التركيب الإضافيّ كقولنا (نقيض هذا) و(قائمُ الأبِ)، وكذلك التركيب الوصفيّ كقولنا (الحيوان الناطق) و(زيدٌ القائم) و(العبد الآبق)... إلخ كلّها مفردات لا تحتاج إلى تأويل. فافهم ذلك جيّداً وانتبه إليه في القضايا والحدود.

(3) أي محمولاً، والمفرد الذي نتأوّله ههنا هو المركب الإضافيّ (قائِمُ الأبِ) كما مرّ.

والموضوع قد يكون جزئياً، أي لا يصدق إلا على واحد مشخّص، كقولنا: (زيدٌ) عَلَماً لإنسان معيَّن .
فإذا كان الموضوع جزئياً سمّت القضية شخصيّة.
فمثال القضية الشخصية قولك: [زيد قائم].
وقد يكون الموضوع كليّاً، ولا يخفى أن الموضوع إن كان كلياً، فهو يصدق على أفراد كثيرة، فقولنا مثلاً: [الإنسان يموت]، فالموضوع هنا هو الإنسان الذي يمكن أن يكون واحداً أو اثنين أو أكثر.
فكمية الموضوع هنا غير محددة، بل هي جميع ما يصدق عليه مفهومه أو بعض ما يصدق عليه مفهومه، أي إنه لا يحدد إن كان جميع الناس يموتون أو إن كان بعضهم فقط هو الذي يموت، فالقضية هنا أهملنا فيها كمية الموضوع المحكوم عليه.
وبناء على التوضيح السابق، قسم المناطقة القضايا إلى قسمين: فهي إما أن تكون شخصية أو كلية، والمقصود بالكلية ما كان موضوعها مفهوماً كلياً، سواء كانت مسوّرةً بسور جزئيّ أو كليّ أو مهملة عن السور.
والقضية الكلّية كما هو واضح إما أن تكون مسوَّرة بسور كلي كقولك: [كل إنسان ميت] أو جزئي كقولك [بعض الإنسان ميت] أو مهملة عن السور كقولك: [الإنسان ميت].

فالسور الكلي هو المحيط بجميع مصاديق المفهوم الكلي، والجزئي محيط ببعضه، والقضية المهملة أهمل فيها الإشارة إلى السور.

ثمّ القضيّة الكلية إما أن تكون مسوَّرة [1] بسور كلي موجب، أو سور كلي سالب، أو بسور جزئي موجب أو بسور جزئي سالب. فيتحقق بناءً على ذلك أربعة أقسام للقضية الكلية.

مثال الكلية الموجبة: كل إنسان حيوان.

مثال الجزئية الموجبة: بعض الإنسان كاتب.

مثال الكلية السالبة: لا شيء من الإنسان بحجر.

مثال الجزئية السالبة: ليس بعض الحيوان بإنسان.

ويمكن استعمال عبارات أخرى تعبر عن الأسوار الكلية والجزئية: نحو كلمة [جميع] و[عامَّة] في السور الكلي الموجب، وكلمة [فريق] للسور الجزئي، وكلمة [لا أحد] للسور الكلي السالب، وكلمة [ليس كلّ] للسور الجزئي السالب[2].

---

(1) سمّيت المسوّرة بذلك تشبيهاً لها بالمدينة المحاطة بسور، لا يخرج من أفرادها به شيء. وسور القضيّة بسورها.

(2) حاصله أنّ الألفاظ التي يعبّر بها عن السور (الكليّ الموجب) هي كلّ لفظ أفاد ثبوت المحمول لكل فرد فرد من أفراد الموضوع، وذلك نحو: كلّ وجميع وأجمع وعامّة وأجمين ولام الاستغراق وطرّاً وقاطبة وكافة، وغيرها. وفي السور(السالب الجزئيّ): كلّ لفظ أفادنا سلب المحمول عن كلّ فرد من أفراد الموضوع، نحو: لا شيء من، ولا واحد من، ولا أحد ولا فرد ونحوها من النكرات في سياق النفي. وفي سور (الإيجاب الجزئيّ) كلّ لفظ أفادنا ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع، نحو: بعض، وواحد من، واثنان من، فريق من، وطائفة من، وثلّة من.. إلخ. وفي سور (السلب الجزئيّ) كلّ لفظ أفادنا سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع، نحو: ليس بعض، وبعض ليس، وليس كلّ، وليس اثنان من، وليس فريق من إلخ.
وأما ليس ففيها بحث، فإنها تشتبه على الطلاب ويظنون أنها للسور الجزئي الموجب. فاعلم أن ليس كلّ تدل على رفع الإيجاب الكليّ دلالة مطابقيّة، وتدلّ على السلب الجزئيّ التزاماً. لأنك إذا قلت كل حيوان فرس فمعناه ثبوت الفرسيّة لكلّ فرد من أفراد الحيوان.

والمناطقة يسمُّون حالة القضية الكمية، بـ[الكم]، ويسمون حالة القضية من حيث النفي والإيجاب بـ[الكيف].

فالحاصل أن القضايا تكون أربعة من حيث الكم، وهي شخصية، وكلية، ومهملة، وجزئية. ومن حيث الكيف سالبة وموجبة. فلو وزَّعنا احتمالات القضايا فالناتج ثمانية. وهو حاصل ضرب أربعة في اثنين، وهاك التفاصيل:

شخصية موجبة: نحو زيد كاتب.

شخصية سالبة: نحو زيد ليس بكاتب.

كلية موجبة: نحو كل إنسان حيوان.

كلية سالبة: نحو لا شيء من الإنسان بحجر.

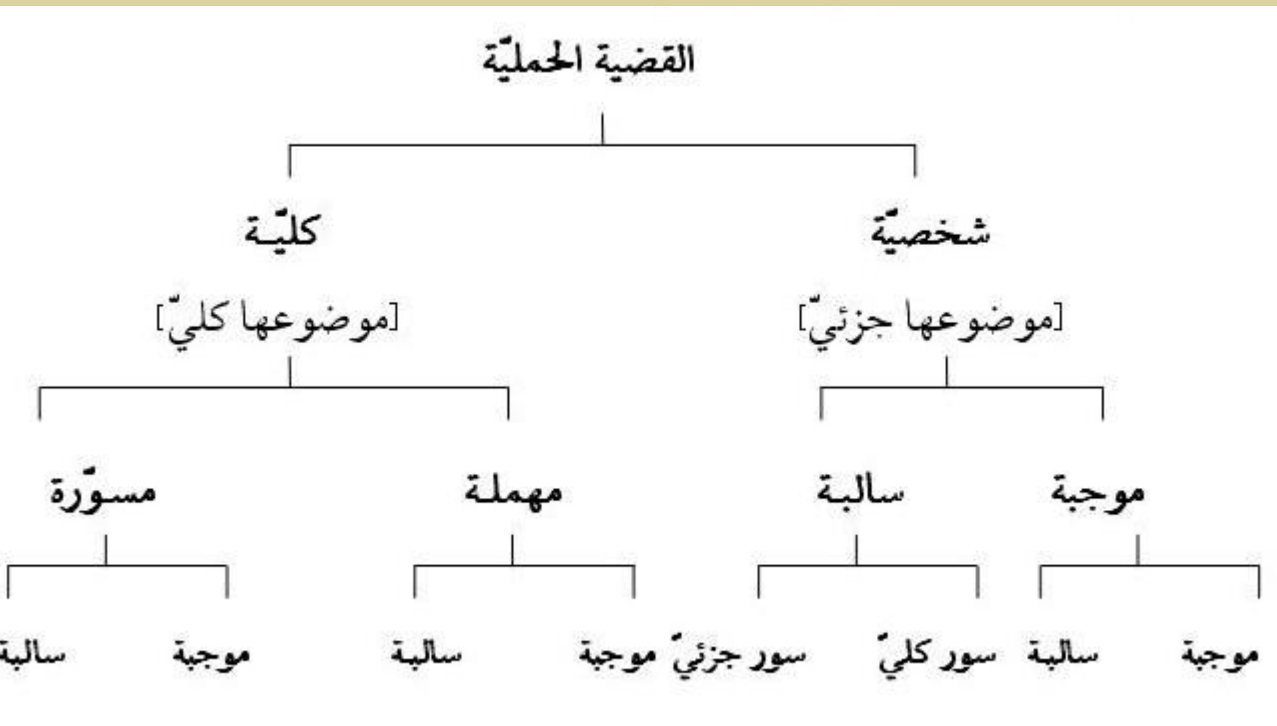
جزئية موجبة: نحو بعض الإنسان كاتب.

جزئية سالبة: نحو ليس بعض الإنسان بكاتب.

مهملة موجبة: نحو الحيوان إنسان.

مهملة سالبة: نحو الحيوان ليس بإنسان.

فإذا قلت ليس كلّ حيوان إنساناً. فقد رفعت ذلك الحكم، أي ليست الفرسيّة ثابتة لكلّ فرد من أفراد الحيوان. وهذا هو المدلول المطابقي. فهذه الحالة لا يثبت معها أنّ المراد السلب الكلي أم السلب الجزئيّ، لأنك إذا تأملت العبارة التي تحتها خط وجدتها صادقة بأن لا تكون الفرسيّة ثابتة لأحد من أفراد الحيوان، وهو السلب الكليّ. وصادقة بأن تكون الفرسيّة ثابتة للبعض منسلبة عن البعض. وهو السلب الجزئيّ. وأيّاً ما كان فقد تحقق السلب الجزئيّ، لأنه إذا انسلب عن الجميع فقد انسلب عن البعض أيضاً. إذاً فليس كل يستلزم السلب الجزئيّ قطعاً، ويحتمل معه السلب الكليّ. فاقتصرنا على السلب الجزئيّ الأعمّ، أخذاً بالمحقق وتركاً للمشكوك. وستتكرر معنا في هذا الكتاب حالات مشابهة محتملة نأخذ فيها بالمحقق ونترك المحتمل. واعلم أن الأسوار الأكثر استخداماً هي ما أثبته الشارح في أمثلته وهي: كلّ، ولا شيء من، وبعض، وليس بعض أو بعض ليس.



فوصف القضية بأنها كلية أو جزئية أو مهملة، إنما هو بحسب صدقها على مقدار الأفراد المندرجة تحت المفهوم الكلي الذي هو موضوع وعنوان القضية، فقولنا [كل إنسان ميت]، يفهم منه صدق مفهوم الموت على كل ما يصدق عليه مفهوم الإنسان. فالتعامل يكون في هذه القضايا مع المصاديق، لا مع المفاهيم المجردة، ومعلوم أن المصاديق أفراد موجودة في الخارج، وهي أمور متعينة، فالمنطق له مدخليّة بالأمور الخارجية من حيث صدق قضاياه

عليها . ولذلك فإننا يمكن نا الاستفادة من القواعد المنطقية في اكتساب العلوم من هذه الجهة[1].

ويلاحظ أن القضية المهملة من السور كقولنا: [الإنسان ميت]، تحتمل مصداقين الأول [كل إنسان ميت]، والثاني [بعض الإنسان ميت]، والاحتمال الثاني مندرج في الأول، فالمقطوع باستفادته من القضية المهملة هو البعض لا الكل، ولذلك يقول المناطقة [إن المهملة في قوة الجزئية]، أي إن ما تفيدنا إياه على سبيل القطع إنما هو نفس المعنى المستفاد من القضية الجزئية فهي إذن في قوّتها[2].

حقيقة القضية الحملية وأجزاؤها:

كل قضية تحقق فيها حمل أمر على أمر من دون توقف على شرط في حصول الحمل ووقوعه ، فإنها تسمى قضية حملية، لأن الحمل فيها متحقق بالفعل، ولا يتوقف تحققه على تحقق سبب ولا شرط غير نفس تركيب القضية الإسنادي.

والقضيّة الحملية تتألف من ثلاثة أجزاء:

---

(1) في هذا إشارة للردّ على من يزعم أنّ المنطق مجرّد علم تخيّلي ولا يمكن الإفادة منه في ضبط العلوم وتحصيلها، لكونه شيئاً نظرياً محضاً لا يمتّ بصلة إلى الواقع. فأجاب بما رأيت. وقوله (من هذه الجهة) أي من جهة صدق قواعده على الخارج.

(2) لأنّه إذا صدق أنّ كلّ إنسان ميّت، فإنّه يصدق قطعاً أنّ بعض الإنسان ميّت. ولكنّ العكس غير صحيح. فنأخذ الصادقة على كلّ حال، وهي القدر المقطوع به من تردّد المهملة بين المعنيين، أعني القضيّة الجزئيّة: بعض الإنسان ميّت.

الأول: الموضوع وهو المحكوم عليه، بغضِ النظر عن ترتيبه وموقعه في الكلام، فإن أتى آخراً فلا يضر، فإن الاعتبار فيٍ القضايا إنما هو المعاني لا الألفاظ، والأحكام أصلاً إنما هي المعاني لا الألفاظ، وحقيقة القول المنطقيٍ إنما هو المعنى لا اللفظ.
وسمي موضوعاً تشبيهاً له بشيء وُضِع ليحمل عليه [1] كزيد من قولنا [زيد قائم] أو [قام زيدٍ]، فـ[زيد] موضوع في المثالين، وإن كان مؤخراً في الثاني.
الثاني: المحمول وهو المحكوم به، وسميٍ بذلك تشبيهاً له بالسقف المحمول على الجدار مثلاً.
الثالث: النسبة أيٍ ثبوت المحمول للموضوع كثبوت القيام لزيد مثلاً، ويسمى اللفظ الدال على النسبة باسم الرابطة، والرابطة إما غير زمانية ككلمة [هو][2] في قولنا [زيد هو قائمٍ]، أو زمانية نحو [كان] في قولنا [كان زيد قائماً]، ولم يذكر المصنف الرابطة لعدم لزومها في القضية إذ كثيراً ما يستغنى عنها في لغة العرب بالإعراب والرابط اللفظي[3].

---

(1) أي نُصِبَ ليُحمَلَ عليه غيرُه.
(2) في كلام الشيخ مسامحة أو قوله كلمة جري على اصطلاح النحاة. لأن الكلمة عند المنطقيين هي الفعل عند النحاة. و[هو] التي هي الرابطة غير الزمانيّة إنما هي أداة على صورة الاسم. وكذلك القول في [كان] فهي أداة رابطة زمانيّة على صورة الكلمة.
(3) أي أنّ لغة العرب لا يحتاج فيها إلى أداة تعبر عن النسبة بين المحمول والموضوع كما هو في اللغة الإنكليزيّة مثلاً، فإن الخبر عندهم لا بدّ فيه من أحد أفعال الكينونة لربط المحمول بالموضوع. نحو (is) الرابطة الزمانيّة في قولهم: (He is a scholar). فإننا ننقلها إلى العربيّة بقولنا: هو عالم. مع أنّ الترجمة الحرفيّة لها هي: هو يكون عالماً.

وتسمة القضية الحملية عند عدم الرابطة ثنائية لتركبها من جزأين، وعند ذكرك الرابطة ثلاثية لتركبها من ثلاثة أجزاء.[1]

القضية الشرطية:

وهي القضية التي يوجد فيها حكم بالتعليق، أي بربط إحدى القضيتين بالأخرى[2]، كقولنا [كلما كان هذا إنساناً كان حيواناً].

وتسمى قضية شرطية لاشتمالها على أداة الشرط.

وتنقسم القضية الشرطية إلى قسمين:

ولكن هذه الترجمة غير صحيحة، كما أنّ ترجمتها إنه عالم غير صحيحة، لخلوّ عبارتهم هذه عن التوكيد. ولا أعلم في الإنكليزيّة رابطة غير زمانيّة. =

=فقوله (بالإعراب) وهو في عرف النحاة تغيير حركات أواخر الكلمة لفظاً أو تقديراً بتغيّر العوامل. والمقصود أنّ الرابط المعبّر به عن النسبة في لغتنا العربيّة هو حركات الإعراب، بل حركة الرّفع تحقيقاً أو تقديراً لا غير. لأننا إذا قلنا [زيد] [عالم] كأننا نعدّ أشياء أي بلا حركات الإعراب، لم يفهم أحد من ذلك الرّبط وإسناد العالم إلى زيد. وأمّا إذا قلنا [زيدٌ عالم] بالرّفع، وكذا [جاء زيدٌ] و[زيدٌ قامَ] فهم الإسناد. فدلّ ذلك على أنّ هذا القدر الزائد هو الدال على هذه النسبة. وإنما قلنا إنه منحصر في الرّفع لأنّ المحكوم عليه منحصر في المبتدأ والفاعل ونائب الفاعل، ولا تكون إلا مرفوعة. واعلم أنّ المحكوم به منحصر في الخبر والفعل.

وقوله (الرابط اللفظي) هو عين الحركة الظاهرة. فعطفه الرابط اللفظي على الإعراب هو من عطف اللازم على الملزوم. فليتأمّل. لأنّ الرابط الذي هو الحركة لازم للإعراب لفظاً فيما آخره حرف صحيح مثلاً أو في حكم الصحيح في تحمّل الحركات الثلاث.. إلخ؛ أو تقديراً في نحو الأسماء المقصورة وغيرها مما هو مبيّن في كتب النحو. ونسب الرابط إلى اللفظ مع أنه يكون مقدّراً تغليباً للأصل، لأن الأصل عدم التقدير.

(1) فإن ذكرت جهة القضيّة سمّيت رباعيّة الأجزاء. ولا تسمّى إذا أضيف لها السور خماسيّة لأنّ معنى السّور ليس لازماً للقضيّة. وأما جهة القضيّة وهي اللفظ الدال على كيفيّة نسبة القضيّة في نفس الأمر. فلم يتعرّض لها الأصل ولا الشرح، فالكلام فيها لا يناسب الكتاب.

(2) عبّر بالرّبط لتدخل القضيّة المتّصلة المتضمّنة أداة شرط، ولتدخل القضيّة المنفصلة المتضمّنة أداة عناد.

الأول: شرطية متصلة، كقولنا: [كلما كان هذا إنساناً كان حيواناً]، وقولنا: [كلما كان الإنسان ناطقاً، كان الحمار ناهقاً]، وسميت بالمتصلة لاتصال طرفيها، أي اجتماعهما في الوجود، وعدم تعاندهما فيه، فليس وجود أحدهما مانعاً من وجود الآخر.

الثاني: شرطية منفصلة، كقولنا [العدد إما زوج أو فرد]، فهذه القضية شرطية منفصلة لانفصال طرفيها وتعاندهما لعدم اجتماعهما في الوجود.

والقضية الشرطية تتألف من جزأين الأول يسمى [مُقَدَّم] والثاني يسمى [التالي].

حقيقة الشرطية المتصلة:

هي القضية التي توجب التلازم والتصاحب بين الجزأين [المقدَّم والتالي] في الوجود لزوماً بأن كان لعلاقة أو بأن كان لا لعلاقة، وحتى لو كان اتفاقاً.[1]

حقيقة الشرطية المنفصلة:

---

(1) يمكنك أن تتصوّر الاتفاق من مثاله السابق [كلما كان الإنسان ناطقاً، كان الحمار ناهقاً] ، إذ تلاحظ أنّه لا علاقة بين كون الإنسان ناطقاً وكون الحمار ناهقاً. فلا تلازم بينهما البتّة. ولكن هذه الشرطيّة المتّصلة صحيحة. لأنّه لا يشترط لصحّتها وجود علاقة بين اللازم والملزوم، فيكفي فيه مجرّد فرض صدق التالي على تقدير صدق المقدّم لمحض اتفاق أنّ جزأيها وجدا معاً كما ههنا. وهذا بخلاف ما لو قلت: [إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود] فإن ثمّة علاقة واضحة بين اللازم والملزوم. فالاتفاقية إذاً هي القضيّة التي حُكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدّم، وليس لعلاقة توجب ذلك، بل لمجرّد صدقهما. وعليه فالشرطيّة المتّصلة تنقسم إلى اتفاقيّة وقد عرفتها، وإلى لزوميّة: وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدّم لعلاقة توجب ذلك، وهي ما بسببه يستلزم المقدّم التالي، كالعليّة والتضايف. أمّا العليّة فبأن يكون المقدّم علّة للتالي كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو يكون التالي علّة للمقدّم كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة. أو يكون المقدّم والتالي معلولاً علّة واحدة. كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالضوء منتشر على الأرض. وامّا التضايف فبأن يكون المقدّم والتالي بحيث يكون تعقّل أحدهما بالقياس إلى الآخر، كقولنا إن كان زيدٌ أباً لعمرو فعمرو ابنه. لأنّ تعقل كلّ واحد من المتضايفين يتوقّف على تعقّل الآخر. وهو ما يسمّونه بالدور المعي.

هي القضية التي اقتضت تنافراً وتعانُداً بين الجزأين في الصدق أو في الكذب أو فيهما معاً.

وأقسام الشرطيّة المنفصلة ثلاثة:

الأول: مانعة جَمْعٍ وهي قضية تمنع الجمع بين طرفيها فلا يجتمعان في الوجود ويمكن ارتفاعهما، وتتركب من الشيء والأخصّ من نقيضه كقولنا [هذا الشيء إما أسود أو أبيض] [1]، فالسواد والبياض لا يجتمعان في المحل الواحد، ويمكن ارتفاعهما بأن يوجد في المحل لون آخر.

الثاني: مانعة خُلُوٍّ، وهي قضية تمنع الخلو عن طرفيها فلا يمكن ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما وتتركب من الشيء والأعم من نقيضه كقولنا: [هذا إما غير أسود أو غير أبيض] [2] فيمكن اجتماعهما في الأحمر ولا يمكن ارتفاعهما بأن يكون أسود وأبيض معاً.

---

(1) قوله (من الشيء والأخصّ من نقيضه) مثل عليه بقوله: [هذا الشيء إما أسود أو أبيض]، الأسود هو الشيء، ونقيضه اللاأسود. فالأبيض أخصّ من نقيض الأسود وهو اللاأسود. لأنّ اللاأسود يعمّ الأبيض وجميع الألوان الأخرى باستثناء الأسود.

(2) قوله (الشيء والأعمّ من نقيضه) ومثل عليه بقوله: [هذا إما غير أسود أو غير أبيض] . فالشيء هو [غير الأسود]، والأعمّ من نقيضه هو غير الأبيض. لأنّ نقيضه هو الأسود، وغير الأبيض أعمّ من الأسود، لأنّه يصدق على الأسود وغيره. قوله (فيمكن اجتماعهما في الأحمر) لأنّ الأحمر غير للأسود وغير للأبيض في آن واحد. قوله (ولا يمكن ارتفاعهما بأن يكون أسود وأبيض معاً) لأن ارتفاع غير الأسود هو نفيه، ويصدق نفي غير الأسود عند إثبات الأسود، وكذلك رفع غير الأبيض يكون صادقاً عند إثبات الأبيض. فكون الشيء أسود وأبيض معاً من مصاديق ارتفاع مقدّم هذه المنفصلة وتاليها معاً. ولكن الأسود والأبيض ضدّان لا يجتمعان في محلّ واحد على الاستحالة، ولذا قال لا يمكن ارتفاعهما، لأنّ ارتفاعهما يعني ثبوت ضدّين في محلّ واحد وهو محال.

الثالث: مانعة جمع وخلو ، وهي قضية تمنع الجمع والخلو معاً فلا يمكن اجتماع طرفيها ولا يمكن ارتفاعهما، وتتركب من الشيء ونقيضه كقولنا هذا العدد إما زوج أو فرد ، فلا يمكن اجتماع الزوجية والفردية في العدد المعين ولا يمكن ارتفاعهما عنه. وهذه القضية هي الممثلة الحقيقية للتعاند، لأن التعاند متحقق بين الطرفين في الصدق والكذب بخلاف ما قبله فإنه في أحدهما فقط، وهذه القضية أخص من كلا النوعين اللذين قبلها[1].

---

(1) قول الناظم (ما احتمل الصدق) ولم يقل والكذب للاكتفاء وتعليم الأدب في التعبير. وقوله (والثاني) أي الحمليّة التي تعرّض لتقسيمها هنا: كليّة وشخصيّة. وقوله (والأوّل) أيّ الكليّة إما مسوّرة أو مهملة السور. وقوله (والآخِر) بكسر الخاء أي المتأخر لا بفتحها بمعنى المغاير. والمراد الآخِر في الرّتبة وإن ذكر أولاً فإنه يبقى محمولاًَ كما بيّنه الشارح الفاضل من أنه لا عبرة في تحديد الموضوع والمحمول بالتقديم والتأخير الذكري بل بالمعنى. وقوله (ومثلِها) مجرور عطفاً على مدخول إلى أي وإلى مثلها. وقوله (دون مين) أي دون كذب. وقوله (أفسامها) أي ذات الانفصال يعني المنفصلة وقوله (أو هما) أي مانعهما أي الجمع والخلو. ولم يبيّن الناظم أقسام الشرطيّة المتصلة والمنفصلة، ولا أسوارهما كما فعل في الحمليّة تقريباً للمبتدي، وذلك مذكور في المطوّلات، وجرى الشارح على ذلك، ولكنه ربّما أشار إلى بعض أسورهما في بعض أمثلته. فلنذكر ههنا الألفاظ المستخدمة في تسوريهما ولا نزيد. سور الإيجاب الكليّ في المتّصلة هو كلّما، ومهما، ومتى؛ وفي المنفصلة دائماً. وسور السالبة الكليّة فيهما ليس البتّة بهمزة في أوّلها أو بألف، كلاهما فصيح. وسور الموجبة الجزئيّة فيهما قد يكون، وسور السالبة الجزئيّة فيهما قد لا يكون. وأيضاً يمكن التعبير عن السلب الجزئيّ بإدخال حرف السلب على سور الإيجاب الكليّ، نحو ليس كلّما، وليس مهما، وليس متى في المتّصله، وليس دائماً في المنفصلة. فمثّل لها من عندك تجدها سهلة إن شاء الله. وبهذا القدر كفاية لمن وعى، فلنشرع الآن في أحكام القضايا.

[فَصْلٌ في التـَّـنـاقُضِ]

التناقض هو حكم من أحكام القضايا، ولذلك شرع في بيانه بعد أن انتهى من شرح وتعريف أنواع القضية[1].

وللقضايا أحكام منها التناقض ومنها العكس: العكس المستوي وعكس النقيض. ويستفاد من هذه الأحكام في البراهين ، وللتحقق من صدق بعض القضايا . ولذلك فإن المناطقة يشرحون أحكام القضايا قبل الخوض في بيان البراهين والأقيسة لاحتياج هذه إليها.

قال:

63	[تَـنَاقُضٌ خُلْفُ القَضِيَّـتـَـيْنِ فِـيْ	كَـيْفٍ وَصِدْقُ واحِدٍ أمْرٌ قُـفِيْ
64	فَإنْ تَـكُنْ شَخْـصِيَّةً أوْ مُـهْمَـلَـةْ	فَــنَـقْضُها بِــالْـكَـيْفِ أنْ تَـبَدِّ لَـهْ
65	وَإنْ تـَـكُنْ مَحْصُورَةً بِــالسُّورِ	فَانْـقُضْ بِـضِدِّ سُورِها المَذْكُورِ
66	فَإِنْ تَكُنْ مُوجِـبَـةً كُـلـِّيَّـةْ	نـَقِيضُـها سَالِبَةً جُـزْئِــيَّـةْ

(1) وذلك لأنّ الحكم على الشيء فرع عن تصوّره، كما عرفت مما مرّ. فكان لا بدّ من تصوّر القضيّة بما يكفي لتجري عليها أحكام النقض والعكس.

6	وَإِنْ تَكُنْ سَالِبَةَ كُـلـَـيَّـةً	نَـقِيضُـها مُوجِــِبَـةَ
7		جُــزْئـِــيَـةٌ]

أقول: التناقض لغةً: هو وضع الشيء ورفعه. أي إثباته ونفيه.

واصطلاحاً: هو اختلاف القضيتين في الكيف [الإيجاب والسلب]، ويلزم صدق واحدة منهما فقط[1].

فلا يسمى اختلاف المفردين من حيث الكيف بالتناقض، نحو [زيد] و[لا زيد].

وكذلك فإن اختلاف القضيتين في الكم كما في الكلية والجزئية لا يسمى تناقضاً، نحو [كل إنسان حيوان]، [بعض الإنسان حيوان].

ولا إذا اختلفتا في الموضوع نحو [زيد قائم]، [عمرو قائم].

ولا إذا اختلفتا في المحمول نحو [زيد قائم]، [زيد جالس].

وخرج بالتعريف القضيتان اللتان لا يلزم صدق واحدة منهما فقط، بل يجوز صدقهما معاً نحو [بعض الحيوان إنسان]، وقولنا [بعض الحيوان ليس بإنسان]، وكذلك القضيتان اللتان يجوز كذبهما معاً

---

(1) خرج باختلاف القضيّتين اختلاف المفردين، وبقوله (في الكيف) الاختلاف في الكمّ، وبقوله (فقط) الاختلاف في الموضوع فقط، والاختلاف في المحمول فقط، وخرج بالتعريف كلّه وقوله اختلاف القضيّتين كلّ قضيّتين يمكن أن تصدقا معاً أو تكذبا معاً.

نحو [كل حيوان إنسان] وقولنا [لا شيء من الحيوان بإنسان].

وأما شرح نقائض القضايا بحسب التفصيل، فهو كما يأتي:

القضية الشخصية: يستخرج نقيضها بتبديل الكيف فيها، نحو [زيد قائم]، [زيد ليس بقائم].

القضية المهملة: يستخرج نقيضها بتبديل الكيف فيها، نحو [الإنسان حيوان]، [الإنسان ليس بحيوان]. كذا قال الناظم، والصحيح أن نقيض المهملة كلية تخالفها في الكيف، [فنقيض الإنسان حيوان]، [لا شيء من الإنسان بحيوان][(1)].

القضية المسوَّرة: نقيضها بأن تأتي بضدِّ سورها بعد تبديل كيفها.

فنقيض الموجبة الكلية : نحو [كل إنسان حيوان]، سالبة جزيئة نحو [ليس بعض الإنسان بحيوان].

ونقيض السالبة الكلية : نحو [لا شيء من الإنسان بفرس]، موجبة جزئية نحو [بعض الإنسان فرس][(2)].

---

(1) لما مرّ من أنّ المهملة في قوّة الجزئيّة وهو ما سيقرره الناظم نفسه في العكس، وأنّ نقيض الجزئيّة كليّة تخالفها في الكيف.

(2) ولم ينص على نقيض الموجبة الجزئيّة والسالبة الجزئيّة، وكذلك لم يمثل للنقيض السالبة الشخصيّة ولا المهملة السلبيّة لأنّ كلّ ذلك مذكور ضمناً فيما ذكره. لأنّ التناقض عمليّة تبديليّة كما يقولون في الرياضيات الحديثة. أي أنّه إذا كان نقيض القضية [أ] هو القضية [ب]، فإن نقيض القضيّة [ب] وهو القضيّة [أ]. ولذلك تسمى القضية [أ] و القضيّة [ب]، متناقضتان أو نقيضتان. وأول حكم يجب أن يتبادر إلى ذهنك عند رؤية النقيضتين أنهما لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً، أي أنّ إحداهما فقط صادقة والأخرى كاذبة قطعاً. فإذا برهنت على صدق إحداهما أو كانت بديهيّة الصدق، فنقيضتها كاذبة بالضرورة،

وإذا برهنت على كذب إحداهما أو كان كذبها معلوماً بالضرورة، فنقيضتها صادقة قطعاً وبلا توقّف. فاحفظ هذا، واعتن بتطبيقه وملاحظته.

[فَصْلٌ في العَكْسِ المُسْتَـوِيْ]

العكس لغة التبديل والقلب، والعكس من أحكام القضايا كما سبق كالتناقض، وهو نوعان عكس مستوي وعكس نقيض، وعكس النقيض قسمان عكس نقيض موافق، ومخالف[1]. والناظم اقتصر على بيان العكس المستوي. قال:

68	[العَكْسُ قَلْبُ جُزْأي القَضِيَّةْ	مَعَ بَـقَاءِ الصِّدْقِ وَالكَـيْـفِيَّةْ
69	وَالكَمِّ إِلاّ المُوجِبَ الكُلِّيَّـةْ	فَعَوَّضُوها المُوجِبَ الجـُزْئِـيَّـةْ
70	وَالعَـكْـسُ لازِمٌ لِغَيْرِ مَا وُجِدْ	بِهِ اجْـتِمَاعُ الخِسَّتَـيْنِ فَاقْتَـصِدْ
71	وَالعَـكْـسُ في مُرَ تَّبٍ بِالطَبْعِ	وَ لَيْسَ في مُرَ تَّبٍ بِالوَضْعِ]

العكس[2] اصطلاحاً: قلب جزئي القضية بأن يجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً في الحملية،

---

(1) واعلم أنّه إذا أطلق العكس فإن المقصود العكس المستوي. فينبغي إذا أردت أيّ تتكلّم عن أيّ عكس آخر أن تقيّده ليعلم.
(2) العكس لغة: ردّ آخر الشيء إلى أوّله.

وبجعل المقدم تالياً التالي مقدَّماً في الشرطية المتصلة.[1]

قواعد العكس:

الأولى: بقاء الصدق في العكس، أي إن كان الأصل صادقاً لزم صدق العكس[2].

الثانية: بقاء الكيف، فإن كان الأصل [3] موجباً فالعكس موجب وإن كان سالباً فسالب.

الثالث: بقاء الكم، فإن كان الأصل كلياً، فالعكس كلي، وإن كان جزئياً فجزئي، إلا في الموجبة الكلية فلا يبقى فيها الكم بل تنعكس جزئية[4]، نحو [كل إنسان

---

(1) قيّد الشرطيّة بالمتّصلة، لأنّ المنفصلة لا تنعكس، أو بالأحرى لو عكستها فإنك لا تستفيد شيئاً، لأنّها تبقى عين القضيّة، فقولك العدد إما زوج أو فرد، هو عين قولك العدد إما فرد أو زوج. ومثلها الشرطيّة المتّصلة الاتفاقيّة، فلا عكس لها لعدم فائدته.

(2) مثاله قولنا كلّ خمر مسكر، فهذه صادقة، فعكسها وهو بعض المسكر خمر صادقة. ولا يؤخذ من كلامه أنّه إذا كانت القضية كاذبة فيلزم أن عكسها أيضاً كاذبة. فإنك لا تأمن أن يكون عكسها صادقاً، نحو قولنا: كلّ حيوان إنسان، فهذه ك اذبة، ولكن عكسها بحسب القواعد هو بعض الحيوان إنسان. وهي صادقة. إذا توضّح هذا فاعلم أنه اعتبر بقاء الصدق ولم يعتبر بقاء الكذب، لأنّ العكس من لوازم بعض القضايا، فالقضية الأصل ملزوم، وعكسها لازم لها. ولا يلزم من كذب الملزوم كذب اللازم أو صدقه، بل ربّما اتفق كذبه أو صدقه. ولكن يلزم من صدق الملزوم صدق اللازم قطعاً. واعلم أيضاً أنّه يلزم من كذب اللازم كذب الملزوم قطعاً، ولكن لا يلزم من صدق اللازم صدق الملزوم أو كذبه، فربما يتّفق أن يكون الملزوم كاذباً كما في مثالنا، وقد يكون صادقاً أحياناً. فاحفظ هذه القواعد، واعتن بها فلسوف تفيدك في العلوم الأخرى كثيراً.

(3) مراده بالأصل القضية التي يراد عكسها. فإذا كانت موجبة انعكست موجبة، وإذا كانت سالبة انعكست سالبة.

(4) لأنّه إذا كان المحمول أعمّ من الموضوع، فإذا تركت الكمّ على حاله عند عكس الموجبة الكليّة لم تأمن أن يكون العكس كاذباً. وفي مثاله: [كل إنسان حيوان] فعكسها [بعض الحيوان إنسان]، فلو أبقيت الكمّ فقلت: [كلّ حيوان إنسان] فهذه كاذبة، ومحال أن يكون عكس الصادقة كاذبة، لأن لازم الصادقة صادقة كما مرّ. ولو قلت [كلّ إنسان ناطق] وعكستها مبقياً الكمّ صارت [كلّ ناطق إنسان]. وهي صحيحة لأنّ المحمول ليس بأعمّ من الإنسان بل هو مساو له. فلمّا كنا لا نأمن أن يكون المحمول أعمّ من الموضوع في الموجبة الكليّة، وأردنا أن نأتي بقاعدة لعكس كلّ موجبة كليّة بلا استثناء، اكتفينا بالقدر المقطوع به من صدق الموضوع على المحمول، وهو البعض دون الكلّ. لأنّ البعض صادق على كلّ حال. فصار عكس الموجبة الكليّة موجبة جزئيّة صحيحاً دائماً. وللذكيّ أن يستخلص من هذا الكلام قاعدة تقول: لا يصدق حمل الأخصّ على الأعمّ كلياً، فلا يصدق نحو كلّ حيوان إنسان.

حيوان] فعكسها [بعض الحيوان إنسان]، ونحو [كلما كان هذا إنساناً كان حيواناً] فعكسها [قد يكون إذا كان هذا حيواناً كان إنساناً]. فلا يبقى فيهما الكم، بل تعكسهما جزئيتين كما رأيت، ولا يصح عكسهما كليتين، لأن المحمول الأعم يثبت لجميع أفراد الموضوع الأخص، ولا يثبت ذلك الموضوع إلا لبعض أفراد ذلك المحمول الأعمٍ، وكذا المقدم الأخص يستلزم التالي الأعم كلياً، ولا يستلزم الأخص إلا جزئياً.[1] والأمثلة ستأتي.

اعلم أن القضايا شخصية وكلية وجزئية ومهملة، وهي موجبات أو سوالب، فالموجبات الأربع تنعكس إلى موجبة جزئية.

فقولك: [زيد حيوان] عكسه [بعض الحيوان زيد].

وقولك : [كل إنسان حيوان] أو [بعض الإنسان حيوان] أو [الإنسان حيوان]، عكس هذه الثلاثة [بعض الحيوان إنسان].

فهذا تطبيق كلامه على الحمليّة، ونفس الكلام يقال عند تطبيقه على الشرطية، مع إبدال الموضوع بالمقدّم، والمحمول بالتالي، وكلّ للسور الكليّ في الحمليّة بكلّما للسور الكليّ للشرطيّة، وبعض للسور الجزئيّ في الحمليّة بقد يكون للسور الجزئيّ في الشرطيّة.

(1) اعلم أنّ إثبات الأعمّ لا يلزم منه ثبوت الأخص ولا انتفاؤه. كقولك هذا حيوان فإنه لا يلزم منه أن يكون إنساناً أو لا يكون، وأما نفي الأعمّ فإنه يلزم منه انتفاء الأخص قطعاً، كقولك ليس هذا حيواناً، فإنه يلزم منه قطعاً أنه ليس بإنسان. وإثبات الأخص يلزم منه ثبوت الأعمّ قطعاً. كقولك هذا إنسان، فإنه يلزم منه أنه حيوان قطعاً، ولكن نفي الأخصّ لا يلزم منه ثبوت الأعم ولا انتفاؤه، كقولك ليس هذا إنساناً، فإنه لا يلزم منه أنه حيوان أو أنّه ليس بحيوان. فافهم هذه القواعد واحفظها فإنها نافعة جدًّاً. وإذا فهمت هذه القواعد فإنك ستعرف معنى قوله: (وكذا المقدم الأخص يستلزم التالي الأعم كلياً، ولا يستلزم الأخص إلا جزئياً).

والسوالب لا ينعكس منها إلا الكلية، نحو [لا شيء من الإنسان بحجر]، وعكسها كنفسها، وهو [لا شيء من الحجر بإنسان].
والشخصية نحو [ليس زيد بحجر] وعكسها كلية نحو [لا شيء من الحجر بزيد]. وهذا إذا كان محمولها كلياً. فإن كان محمولها جزئياً انعكست كنفسها نحو [ليس زيد بعمرو] فعكسها [عمرو ليس بزيد].
شروط العكس:
والعكس صحيح في جميع القضايا ولازم لها دائماً بالصورة السابقة إلا في القضايا التالية:
أولاً: التي وجد فيها الخستان، وهما السلب والجزئية، نحو [بعض الحيوان ليس بإنسان]، فلا عكس لها، لأنه يصح سلب الأخص عن بعض أفراد الأعم، ولا يصح سلب الأعم عن بعض أفراد الأخص، فيصدق قولنا [بعض الحيوان ليس بإنسان]، ولا يصدق [بعض الإنسان ليس بحيوان].
ثانياً: المهملة السلبية، كقولنا [الحيوان ليس بإنسان]، فإنه صادق، ولا يصدق عكسه وهو [الإنسان ليس بحيوان]، لما تقدم من صحة نفي الأخص عن بعض أفراد الأعم وعدم صحة نفي الأعم عن بعض أفراد الأخصّ. فالسبب في عدم العكس فيها هو أنها في قوة الجزئية، فكما لا تنعكس الجزئية السالبة لاجتماع الخسّتين فيها فكذلك لا تنعكس المهملة السالبة. لأنها في قوّتها فكأنه اجتمع فيها الخسّتان.

ثم إن العكس لا يكون إلا في الحمليات والشرطيات المتصلة، كما تقدم تمثيل ذلك، فيشترط إذن في صحة العكس أن يكون في قضية مرتبة بالطبع لا بالوضع، والترتيب الطبيعي ما اقتضاه المعنى بحيث يتغير بتغيره، ألا ترى أن معنى القضية الحملية ثبوت مفهوم المحمول لأفراد الموضوع، فإذا غير ترتيبها أفادت ثبوت مفهوم الموضوع لأفراد المحمول.
ومعنى الشرطية لزوم التالي للمقدم، فإذا غير الترتيب أفادت لزوم المقدم للتالي، هذا هو المرتب بالطبع.
وأما المرتب بالوضع فهو الشرطية المنفصلة لأن ترتيبها ذكري، بحيث لا يتغير معناها بتغير طرفيها، فقولك: [العدد إما زوج أو فرد]، لو قدمت فيه الثاني على الأول وقلتَ [العدد إما فرد أو زوج] لا يتغير معناه، فعلم أن الترتيب إنما هو في مجرد الوضع والذكر.
تعريف بعكس النقيض:
وهو ينقسم إلى قسمين: الأول عكس النقيض الموافق:
وهو تبديل كل من الطرفين بنقيض الآخر مع بقاء الكم والكيف، فقولنا [كل إنسان حيوان] عكسُ نقيضِه الموافق [كل ما ليس بحيوان هو ليس بإنسان]، ويسمى موافقاً لموافقة الأصل للعكس في الكيف.

الثاني: عكس النقيض المخالف:

وهو تبديل الأول بنقيض الثاني والثاني بعين الأول، مع الاختلاف في الكيف، فقولنا [كل إنسان حيوان]، عكس نقيضه المخالف [لا شيء مما ليس بحيوان إنسان]، وسمي مخالفاً لمخالفة العكس للأصل في الكيف.

[بابٌ في القـيَاسِ]

إن القياس من أهم المباحث في علم المنطق، فبالقياس يتم البرهان، وكل ما مضى من المباحث كان مجرد مبادئ للوصول إلى تركيب القياس، وأركانه. قال:

72	[إِنَّ القِيَاسَ مِنْ قَضايا صُوِّرا	مُسْـــتَلْزِماً بِالذاتِ قَوْلاً آخَرا
73	ثُــمَّ القِيَاسُ عِنْدَهُمْ قِسْمَانِ	فَمِنْهُ مَا يُدْعى بِالاقْتِـراني
74	وَهْوَ الَّذي دَلَّ على النَتيجَةِ	بِقُوَّةٍ وَاخْتَــصَّ بالحَمْـلِيَّـةِ
75	فَإِنْ تَرِدْ تَرْكيـبَهُ فَرَكَبا	مُـقَـدِّماتِهِ عَلى مَا وَجَبَا
76	وَرَ تِّـبِ المُقَدِّماتِ وَانْـظُرا	صَحِيحَهَا مِنْ فَاسِدٍ مُخْـتَبِـرا
77	فَإِنَّ لازِمَ المُقَدِّماتِ	بِحَسَبِ المُقَدِّماتِ آتِ
78	وَما مِنَ المُقَدِّماتِ صُغْرَى	فَيَجِبُ انْدِراجُها فِي الكُبْرى
79	وَذاتُ حَدٍّ أَصْغَرٍ صُغْراهُما	وَذاتُ حَدٍّ أَكْـبَـرٍ كُبْراهُما
80	وَأَصْغَرٌ فَذاكَ ذو انْدِراجِ	وَوَسَط يُلْغَى لَدَى الإِنْـتـاجِ]

تعريف القياس:
أقول: القياس عبارة عن قول من قضايا رُكِّبت تركيباً خاصاً بحيث تستلزم لذاتها قولاً آخر.
فالمفرد ليس بقول، فهو ليس بقياس، فالقول عند المناطقة هو المركب. وبالتركيب من القضايا تخرج القضية الواحدة، والمراد بالقضايا قضيتان أو أكثر، ليشمل القياس البسيط وهو المركب من مقدمتين، كقولنا: [العالم متغير، وكل متغير حادث]، والقياس المركب من أكثر من مقدمتين، كقولنا: [النبَّاش آخِذٌ للمال خفية، وكل آخذ للمال خفية سارق، وكل سارق تقطع يده].
وأما القول المركب من القضايا التي لا تستلزم لذاتها قولاً آخر، فليس قياساً أيضاً، وقد يكون عدم إنتاجه لعدم تكرر الحد الوسط، كقولنا : [كل إنسان حيوان، وكل فرس صهال]، وكالقضيتين المركبتين من ضرب عقيم لا ينتج، كقولنا:[لا شيء من الإنسان بحجر، وكل حجر جسم]، فهذا لا يستلزم شيئاً لعدم إيجاب الصغرى كما سنبين في أضرب القياس المنتجة والعقيمة.
والمقصود من القياس هو القول المنتج لذاته، فلا يدخل فيه ما يستلزم قولاً آخر لا لذاته كقياس المساواة، وهو المركب من قضيتين متعلق محمول

إحداهما موضوع الأخرى، كقولنا:[زيد مساو لعمرو، وعمرو مساو لبكر]، فإنه يستلزم [زيد مساو لبكر]، ولكن هذا الاستلزام ليس لذات القياس بل بواسطة صدق مقدمة أجنبية وهي أن [مساوي المساوي لشيء، مساوٍ لذلك الشيء][1]، ألا ترى أنك لو قلت [الإنسان مباين للفرس، والفرس مباين للناطق]، لم يلزم منه أن [الإنسان مباين للناطق]، لأن مباين المباين للشيء لا يلزم أن يكون مبايناً لذلك الشيء[2]. والقول الآخر الذي ينتجه القياس المراد به النتيجة، فإنها قول مغاير لقضيتي القياس، فيخرج به القضيتان المستلزمتان لإحداهما كقولنا: [زيد قائم، وعمرو جالس]، فهاتان القضيتان يستلزمان

---

(1) الدليل على أن :[زيد مساو لعمرو، وعمرو مساو لبكر] قضيّتان لا يستلزمان لذاتيهما أنّ زيداً مساوٍ لبكر، هو أنّه لو لم تصدق أنّ [مساوي المساوي لشيء، مساوٍ لذلك الشيء] لم يلزم أنّ زيداً مساوٍ لبكر. ومعنى ذلك أنّ استلزام هاتين القضيّتين لقول آخر ليس لذاتيهما، بل هو موقوف على صدق قضيّة أخرى أجنبيّة عنهما. ولذلك قال المحقق الشارح، (ألا ترى أنك لو قلت [الإنسان مباين للفرس، والفرس مباين للناطق]، لم يلزم = =منه أن [الإنسان مباين للناطق] ، أي مع أنّ القياس يبدو لأوّل وهلة صحيحاً، إلاّ أنّه ليس قياساً لأنّ مقدّمتيه لا تستلزمان لذاتهما قولاً آخر، بل يتوقف ذلك على صحّة مقدّمة أجنبيّة وهي أنّ مباين المباين للشيء مباين لذلك الشيء، وهي كاذبة، فلم يلزم منهما شيء. فافهم. والذي أراه هو أنّ قياس المساواة والمباينة في هذين المثالين ليس قياساً صحيحاً لأمر آخر أهمّ مما يمثّل بهما عليه ههنا تقريباً للمفهوم على تسليم صحة القياس صورةً؛ فأقول إن صورة القياس ليست صحيحة أصلاً لأنّ الحدّ الوسط فيه لم يتكرّر. ولو تكرر لاستلزمت القضيّتان لذاتهما قولاً آخر. ألا ترى أنّك لو قلت: [زيد مساو لعمرو، والمساوي لعمرو مساوٍ لبكر] أنه يلزم عنهما انّ زيداً مساوٍ لبكر. وكذا لو قلت مثلاً: [الإنسان مباين للفرس، وبعض المباين للفرس ناطق] أنّه يلزم عنهما أنّ [بعض الإنسان ناطق].

(2) لأنّ مباين مباين الشيء لا يعلم إذا كان مبايناً للشيء أو مساوياً له. ألا ترى أنّك إذا قلت القاتل مباين لزيد، وزيد مباين لعمرو، لم يلزم من ذلك أنّ القاتل ليس عمرواً ولا أنّ عمرواً هو القاتل.

إحداهما[1] ولا يسميان قياساً لأن إحداهما ليس قولاً آخر.

والقياس متى سُلِّمَ استلزم النتيجة سواء كان صادقاً، كما مرَّ أو كاذباً كقولنا: [كل إنسان حمار، وكل حمار صهال] فإنه يستلزم بحيث لو سُلِّمَ أن [كلَّ إنسانٍ صهال]. وإنما وجب قولنا ذلك لأن التعريف يجبُ صدقه على القياس الصادق والكاذب كالسفسطة.

أقسام القياس:

القياس قسمان: الأول اقتراني، والثاني شرطي.

القياس الاقتراني:

وسمي بالاقتراني لاقتران الحدود فيه وعدم فصلها بأداة استثناء كقولنا: [العالم متغير، وكل متغير حادث]، والقياس الاقتراني هو الذي دلَّ على النتيجة بالقوة بأن كانت فيه متفرقة الأجزاء. ألا ترى أو قولنا [العالم متغير، وكل متغير حادث] يدل على النتيجة وهي [العالم حادث]، لكن بالقوة، بمعنى أن أجزاءها متفرقة فيه، لأن موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى.

---

(1) يعني بالقضيّتين مجموع القضيّتين، فإنهما من حيث ما هما مجموع فإنهما يستلزم مجموعهما لإحداهما أي لكلّ واحدة منهما على حدته. وهذا من استلزام الكلّ من حيث ما هو كلّ لجزئه. لأنّ الكلّ موقوف على الجزء، فحصول الكلّ يستلزم حصول الجزء قطعاً. وفي مثاله، فإن مجموع [زيد قائم، وعمرو جالس] يستلزم أنّ زيداً قائم، وكذا يستلزم أنّ عمرواً جالس. وأنت ترى أن كلّ لازم منهما ليس بقول آخر غيرهما. واعلم أنّ لزوم القول الآخر عن قولين يتطلب أن يكون لكل قول منهما دخلاً في حصول ذلك القول الآخر. وههنا لا يجوز اعتبار [زيد قائم] مثلاً اللازم عن هذا المجموع، قولاً آخر، لإنه لا مدخليّة لقولك [عمرو جالس] في حصوله. بل إنك لو حذفته من أصله بقي [زيد قائم] حاصلاً.

ولا يركب القياس الاقتراني إلا من القضايا الحملية، ولا يستعمل فيه القضايا الشرطية. كذا قال الناظم، ولكن هذا رأي مرجوح، والصحيح أن القياس الاقتراني يؤلَّفُ من القضايا الحمليات كما تقدم، ومن القضايا الشرطيات كقولنا [كلما كانت الشمس طالعة، كان النهار موجوداً، وكلما كان النهار موجوداً كانت الأرض مضيئة]، فينتج [كلما كانت الشمس طالعة كانت الأرض مضيئة].

ويركب القياس من مقدِّماته على الوجه الذي وجب تركيبه عليه من الإتيان بوصف جامع بين طرفي النتيجة، وهو الحدُّ المكرر، وبه حصلت المقدمتان إحداهما مشتملة على موضوع النتيجة أو مقدمها، والأخرى على محمولها أو تاليها، ومن اندراج الأصغر تحت الأوسط في الاقتراني كما سيأتي.

ثم ترتَّب المقدمات بأن تقدَّم الصغرى منها وهي المشتملة على موضوع النتيجة، أو مقدمها، على الكبرى وهي المشتملة على محمولها أو تاليها، ويكون ذلك على الوجه الخاص ككون الصغرى موجبة، والكبرى كلية في الشكل الأول مثلاً.

ويُلاحَظُ استعمال مقدمات صحيحة، من حيث النظم فلا يصح استعمال مقدمتين سالبتين ولا مقدمتين جزئيتين، إذ لا إنتاج لسالبتين أو جزئيتين، ومن جهة المادة بأن كانتا كاذبتين أو إحداهما كاذبة. ويجب

اختبار المقدمات بالاستدلال عليها إن كانت نظرية هل هي يقينية أو لا.

واعلم أن النتيجة تأتي بحسب المقدمات، فإن كانت المقدمات صحيحة صادقة كانت النتيجة صادقة، وإن كانت المقدمات فاسدة أو كاذبة لم يلزم صدق النتيجة بل تضطرب فتصدق تارة وتكذب أخرى. [1]

مثلاً: إذا قلنا: [العالم متغير وكل متغير حادث]، فهذا قياس صحيح، مقدمتاه صادقتان فنتيجته كذلك.

وإن قلتَ [كل إنسان فرس وكل فرس صهال]، فهو قياس كاذب، لكذب إحدى المقدمتين، فلا يلزم صدق النتيجة بل تكذب تارة، كهذا المثال، فإن نتيجته [كل إنسان صَهَّال]، وهي كاذبة، وتصدق تارة كما لو أبدلتَ الكبرى بقولك [كل فرس ناطق]، فإن نتيجته [كل إنسان ناطق] وهي صادقة، لكن صدقها اتفاقي.

وفي القياس يجب اندراج المقدمة الصغرى في المقدمة الكبرى، وذلك باندراج أصغرها وهو موضوعه المطلوب في أوسط الكبرى، مثلاً إذا قلنا:[كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم]، فالأصغر هو [إنسان]، وقد اندرج في [الحيوان] لينسحب عليه حكمه.

---

(1) وهذا هو مقصودهم بالاختلاف الموجب للعقم، فالقضيّة العقيمة هي التي لا يقطع بصدقها دائماً، بل تصدق أحياناً وتكذب أحياناً أخرى، فعندئذ لا يكون صدقها مطرداً فلا تصلح قاعدة عامة، وحين لا تكون قاعدة مطردة فلا يعدو صدقها أن يكون اتفاقياً لا قانونياً.

والمقدمة الصغرى هي المقدمة ذات الحد الأصغر، الذي هو موضوع النتيجة. والمقدمة الكبرى هي المشتملة على الحد الأكبر الذي هو محمول النتيجة، كقولنا في المثال السابق: [وكل حيوان جسم] فإنها مشتملة على الحد الأكبر، وهو [جسم]، الذي يكون محمولاً في النتيجة.

وسمِّي موضوع النتيجة أصغر لأنه أقل أفراداً غالباً من محمولها الذي سمي أكبر لكثرة أفراده، وسمي كلٌّ منهما حداً، لأنه طرف القضية[1].

وعند القياس، يندرج الحد الأصغر في مفهوم الأكبر بسبب اندراجه في الأوسط، ويلغى الحدّ الأوسط عند الإنتاج، والحد الأوسط هو الحد المكرر في المقدمتين، يترك عند الإنتاج، فهو كالآلة يؤتى به عند الاحتياج إليه في التوصل إلى المطلوب، ويترك عند حصوله.

---

(1) أي طرف قضيّته، لأنّ الحدّ الأصغر طرف القضيّة الصغرى، والأكبر طرف القضيّة الكبرى. كما أنّ الحديّن طرفا النتيجة.

[فَصْلٌ في الأَشْكالِ]

إن القياس الذي قلنا عنه إنه عبارة عن قول، وهو
قضايا مرتبة بحيث تنتج لذاتها قولاً آخر، تتغير
بعض أحكامه عند تغير القضايا التي يتألف منها؛
فإننا قد عرفنا أن القضايا أنواع مختلفة، فمنها
المسورة كلياً وجزئياً، ومنها الموجبة ومنها السالبة،
ويختلف أيضاً من حيث طريقة ترتيب القضايا
بعضها مع بعض، ويؤثر على قوة إنتاجه عوامل
أخر كقوة كل قضية بالنسبة لصدقها، أي مطابقتها
مع الواقع أو عدم مطابقتها، وقوة مطابقتها، فإن
القضية قد تكون ظنية وقد تكون قطعية.
ولهذه الأسباب كلها ولغيرها، فقد اهتم المناطقة
بالشكل الذي يتألف منه القياس، من الحيثيات السابقة،
وضبطوا كافة أوضاعه ليتمكنوا من التحكم بكيفية
الإنتاج.
وهذا الفصل نشرح فيه بعض هذه الهيئات. قال:

81 الشّكْلُ عِنْدَ هؤُلاءِ النّاسِ ... يُطلَقُ عَنْ قَضِيَّتَيْ قِيَاسِ

82 مِنْ غَيْرِ أنْ تُعْتَبَرَ الأسْوارُ ... إذ ذَاكَ بِالضَّرْبِ لَهُ يُشَارُ

83 وَلِلْمُقَدِّماتِ أشْكَالٌ فَقَط ... أرْبَعَةٌ بِحَسَبِ الحَدِّ الوَسَط

84 حَمْلٌ بِصُغْرَى وَضْعُهُ بِكُبْرَى ... يُدْعَى بِشَكْلٍ أوَّلٍ وَيُدْرَى

85 وَحَمْلَهُ فِي الْكُلِّ ثَانِياَ عُرِفْ   وَوَضْعُهُ فِي الْكُلِّ ثَالِثَاَ أُلِفْ

86 وَرَابِعُ الأَشْكَالِ عَكْسُ الأَوَّلِ   وَهْيَ عَلى التَّرْتِيبِ فِي التَّـكَمُّلِ

87 فَحَيْثُ عَنْ هذا النَظَامِ يُعْدَلُ   فَفَاسِدُ النَظَامِ أَمَّا الأَوَّلُ

88 فَشَرْطُهُ الإِيْجَابُ فِي صُغْرَاهُ   وَأنْ تَرَى كُـلـيَّـةَ كَبْرَاهُ

89 وَالثَانِ أنْ يَخْـتَـلِفَا فِي الْكَـيْـفِ مَعْ   كُـلَـيَّةِ الْكُبْرَى لَهُ شَرْط وَقَعْ

90 وَالثَالِثَ الإِيْجَابُ فِي صُغْرَاهُمَا   وَأنْ تَرَى كُـلَـيَّـةَ إِحْدَاهُمَا

91 وَرَابِعٌ عَدَمُ جَمْعِ الخِسَّتَيْنْ   إِلاّ بِصُورَةٍ فَفِيها يَسْتَبِينْ

92 صُغْرَاهُمَا مُوجِبَةَ جُزْئِيَّةَ   كَبْرَاهُمَا سَالِبَةَ كُـلَـيَّـةَ

93 فَمُنْتِـجٌ لِأَوَّلٍ أرْ بَـعَـةَ   كَالثانِ ثمَّ ثَالِثَ فَسِـــتَّـةَ

94 وَرَابِعٌ بِخَمْسَةٍ قَدْ أَنْـتَجَا   وَغَيْرُ مَا ذَكَرْتَهُ لَمْ يُـنْـتِجا

95 وَتَـتْـبَعُ النَّـتِيجَةَ الأَخَسَّ مِنْ   تِلْكَ المُقَدِّماتِ هكَذا زُكِنْ

96 وَهذِهِ الأَشْكالُ بِالحَمْلِيِّ   مُخْـتَصَّـةَ وَلَيْسَ بِالشَّرْطِيِّ

97 وَالحَذفُ في بَعْضِ المُقَدِّماتِ أوْ النّـتـيـجَةِ لِعِلْمٍ آتِ

98 وَتَـنْـتَهي إِلى ضَرُورَةٍ لِمَا مِنْ دَوْرٍ أوْ تَسَلْسُلٍ قَدْ لَزِمَا]

أقول: الشكل[1] اسم يطلق على هيئة قضيتي القياس من دون اعتبار الأسوار، وذلك باعتبار تريب الحد الأوسط والأكبر والأصغر في كل منهما. وأما إذا اعتبرت الأسوار في القضايا أيضاً، فإن ذلك يسمى بالضرب، وسوف نبين كل ذلك في محله.

أما الأشكال فإنها وبحسب ترتيب القضايا بالاعتبار السابق، أربعة أشكال فقط. فلو رمزنا للأصغر بالحرف [أ]، وللأوسط بالحرف [ب]، وللأكبر بالحرف [ج]، فإن القضية الأولى يكون صورتها كما يلي [أ هو ب]، والقضية الثانية صورتها [ب هو ج]. فالحاصل بناء على هذا الفرض وجود احتمالات أربعة هي أشكال القياس. وأشكالها الصورية كما يلي:

1- **[أ ب]، [ب ج]**
2- **[أ ب]، [ج ب]**
3- **[ب أ]، [ب ج]**
4- **[ب أ]، [ج ب]**

---

(1) والشكل يطلق لغة على هيئة الشيء أي صورته فشبّهت صورتا القياس بذلك.

هذه هي أشكال القياس، من دون اعتبار السور، ولا الكيف، ولا أي أمر آخر.
وكما نرى فإن الأشكال الأربعة تنتج بحسب تكرار الحد الوسط فيه، فإن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، فهو الشكل الأول، وإن كان محمولاً فيهما فهو الشكل الثاني، وإن كان موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث، وإن كان عكس الشكل الأول فهو الشكل الرابع.

وهاك أمثلة حقيقية على الأشكال الأربعة:
الشكل الأول: [كل إنسان حيوان]، [كل حيوان جسم]، هذا ضرب خاص من الشكل الأول، وإنما قلنا إنه ضرب خاص لأننا اعتبرنا فيه السورٍ والنفي والإيجاب، وسوف يأتي الكلام تفصيلاً على الأسوار والنفي والإيجاب في كل شكل من الأشكال، ونبين حينئذ ما هي الأضرب المنتجة وغير المنتجة من كل شكل.
الشكل الثاني: مثاله [كل إنسان حيوان]، [لا شيء من الحجر بحيوان]. وهذا ضرب خاص منتج من أضرب الشكل الثاني.
الشكل الثالث: مثاله [كل إنسان حيوان]، [كل إنسان ناطق]، هذا ضرب خاص منتج من الشكل الثالث.

الشكل الرابع: مثاله [بعض الحيوان إنسان]، [كل ناطق حيوان]، هذا ضرب خاص منتج من الشكل الرابع.
وأقوى الأشكال إنتاجاً الشكل الأول، لما سنبين لاحقاً، ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع، فكل واحد أوضح في الإنتاج مما بعده.
فإن لم يتم الالتزام بهذا النظام بأن لم يتكرر الحد الأوسط، فإن القياس يكون غير منتج. وسوف نبين الآن شروط إنتاج كل شكل من هذه الأشكال.

شروط إنتاج الشكل الأول:
يشترط للشكل الأول شرطان لكي يكون مُنْتِجَاً.
الشرط الأول: أن تكون صُغْراه موجبة، ولا يهم إن كانت كلية أو جزئية.
الشرط الثاني: أن تكون كُبْراه كلية، ولا يؤثر إن كانت سالِبة أو موجِبة.
فالمقدمة الأولى، إما أن تكون موجبة كلية، أو موجبة جزئية، والمقدمة الثانية إما أن تكون سالبة كلية، أو تكون موجبة كلية. فيحصل من هذه الشروط أربع صور محتملة من حاصل ضرب صورتي المقدمة الأولى، في صورَتَيْ المقدمة الثانية، وكل صورة من هذه الصور الأربعة تسمى ضرباً.

وبما أننا أخذنا في اعتبارنا شروطَ الإنتاج، فإن هذه الأضرب الأربعة كلها تكون منتجة. فالأضرب المنتجة للشكل الأول إذن أربعة.

الأضرب التي تخرج بالشروط:

يخرج بإيجاب الصغرى ما لو كانت سالبة كلية أو جزئية، فلا إنتاج لها مع الكبريات الأربع، فهذه ثمانية كلها عقيمة، وخرج باشتراط كلية الكبرى ما لو كانت الكبرى جزئية موجبة أو سالبة، فلا إنتاج لها من الموجِبتين الصغريين، فهذه أربعة أضرب عقيمة أيضاً، فعلم أن المنتج من الشكل الأول أربعة أضرب، وأن العقيم منه اثنا عشر: ثمانية خارجة باشتراط إيجاب الصغرى، وأربعة خارجة باشتراط كلية الكبرى.

جدول الأضرب المنتجة والعقيمة للشكل الأول بتطبيق شروط الإنتاج

الكبـــــــــــــــرى

الصـــغرى

	موجبة كلية	سالبة كلية	موجبة جزئية	سالبة جزئية
موجبة كلية	منتج	منتج	عقيم	عقيم
سالبة كلية	عقيم	عقيم	عقيم	عقيم

عقيم	عقيم	منج	منتج	موجبة جزئية
عقيم	عقيم	عقيم	عقيم	سالبة جزئية

جدول الأمثلة على الشكل الأول من أشكال القياس

مثالها	صورة النتيجة	مثالها	صورة الكبرى	مثالها	صورة الصغرى	صورة الضرب	الشك الأو
كل نسان جسم	كل أ ج	وكل حيوان جسم	كل ب ج	كل إنسان حيوان	كل أ ب	صغراه موجبة كلية وكبراه موجبة كلية	الضر الأو
شيء من نسان بحجر	لا شيء من أ ج	لا شيء من الحيوان بحجر	لا شيء من ب ج	كل إنسان حيوان	كل أ ب	صغراه موجبة كلية، وكبراه سالبة كلية	الضر الثاني
عض لحيوان ناطق	بعض أ ج	كل إنسان ناطق	كل ب ج	بعض الحيوان إنسان	بعض أ ب	صغراه موجبة جزئية، وكبراه موجبة كلية	الضر الثال
يس عض لحيوان	ليس بعض أ ج	لا شيء من الإنسان	لا شيء من ب	بعض الحيوان إنسان	بعض أ ب	صغراه موجبة جزئية،	الضر الراب

فرس		بفرس	ج			وكبراه سالبة كلية	

الشكل الثاني:
شروط الإنتاج:
الأول: أن تختلف المقدمتان في الكيف، بأن تكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة.
الثاني: أن تكون الكبرى كلية موجبة أو سالبة. فإن كانت موجبة لم تنتج إلا مع السالبتين الصغريين وإن كانت سالبة لم تنتج إلا مع الموجبتين الصغريين.

الضروب المنتجة: الضروب المنتجة أربعة فقط:
الضرب الأول: موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى. نحو [كل إنسان حيوان]، و[لا شيء من الحجر بحيوان]. والنتيجة سالبة كلية، وهي [لا شيء من الإنسان بحجر].
الضرب الثاني: عكس الضرب الأول، فيتألف من سالبة كلية صغرى، وموجبة كلية كبرى. نحو [لا شيء من الحجر بحيوان]، و[كل إنسان حيوان]، والنتيجة سالبة كلية وهي [لا شيء من الحجر بإنسان].
الضرب الثالث: يتألف من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو [بعض الحيوان إنسان]،

و[لا شيء من الفرس بإنسان]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الحيوان بفرس].

الضرب الرابع: يتألف من سالبة جزئية صغرى، وموجبة كلية كبرى، نحو [ليس بعض الحيوان بإنسان]، و[كل ناطق إنسان]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الحيوان بناطق].

الضروب الخارجة بالشروط:

يخرج بشرط اختلافهما في الكيف ما لو اتفقتا بأن كانتا موجبتين أو سالبتين كليتين أو جزئيتين، أو الأولى كلية والثانية جزئية أو بالعكس، فلا إنتاج لها، فهذه ثمانية أضرب خرجت باختلاف الكيف، وكلها عقيمة.

ويخرج باشتراط كلية الكبرى ما لو كانت جزئية موجبة، فلا إنتاج لها مع السالبتين الصغريين أو جزئية سالبة فلا إنتاج لها مع الموجبتين الصغريين. فهذه أربعة عقيمة أيضاً خرجت باشتراط كلية الكبرى.

فجملة أضربه العقيمة اثنا عشر كالأول.

الشكل الثالث: شروط الإنتاج:

الأول: أن تكون صغراه موجبة، ولا يهم أن تكون كلية أو جزئية.

الثاني: أن تكون إحدى المقدمتين كلية، سواء كانت الصغرى أم الكبرى.
فإن كانت الصغرى موجبة كلية أنتجت مع الكبريات الأربع لوجود الشرطين فيها، وإن كانت موجبة جزئية لم تنتج إلا مع الكليتين الكبريين. فضروبه المنتجة إذن ستة.
الضرب الأول: من موجبتين كليتين نحو [كل إنسان حيوان]، و[كل إنسان جسم]، والنتيجة جزئية وهي [بعض الحيوان جسم].
الضرب الثاني: من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو [كل إنسان حيوان]، و [لا شيء من الإنسان بحجر]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الحيوان بحجر].
الضرب الثالث: من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، نحو [بعض الحيوان إنسان]، و[كل حيوان جسم]، والنتيجة موجبة جزئية وهي [بعض الإنسان جسم].
الضرب الرابع: من موجبة كلية صغرى، وموجبة جزئية كبرى، نحو [كل حيوان جسم]، و[بعض الحيوان إنسان]، والنتيجة موجبة جزئية، وهي [بعض الجسم إنسان].
الضرب الخامس: من موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى، نحو [بعض الحيوان إنسان]، و[لا شيء

من الحيوان بحجر]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الإنسان بحجر].
الضرب السادس: من موجبة كلية صغرى، وسالبة جزئية كبرى، نحو [كل إنسان حيوان]، و[بعض الإنسان ليس بكاتب]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الحيوان بكاتب].

الأضرب العقيمة بناء على الشروط:
يخرج باشتراط إيجاب الصغرى ما لو كانت سالبة كلية أو جزئية، فلا تنتج مع الكبريات الأربع، فهذه ثمانية كلها عقيمة.
وباشتراط كلية إحداهما يخرج ما لو كانت الصغرى موجبة جزئية مع الجزئيتين الكبريين الموجبة والسالبة فلا إنتاج لها، فهذان ضربان عقيمان. فجملة عقيم هذا الشكل عشرة، والمنتج ستة قد تقدمت.

الشكل الرابع
شروط الإنتاج: إن لم تكن الصغرى موجبة جزئية، فيشترط عدم الجمع بين الخستين وهما الجزئية والسلب، سواء كان ذلك من جنس واحد كسالبتين أو جزئيتين، أو من جنسين كسالبة وجزئية، ولو في مقدمة واحدة.
وإن كانت الصغرى موجبة جزئية فشرطه كون الكبرى سالبة كلية.

فإن كانت الصغرى سالبة كلية أنتجت مع الموجبة الكلية الكبرى وإن كانت سالبة جزئية لم تنتج لاجتماع الخستين فيها.
فحصل من ذلك أربعة أضرب، ثلاثة مع الموجبة الكلية الصغرى وواحد مع السالبة الكلية الكبرى أيضاً.
ويستثنى من الصور العقيمة صورة واحدة فقط تجتمع فيها الخستان، ولكنها منتجة، وهي ما كانت صغراها موجبة جزئية، وكبراها سالبة كلية.

الضروب المنتجة:
الحاصل أن الضروب المنتجة في هذا الشكل خمسة، كما مرَّ:
الضرب الأول: يتألف من موجبتين كليتين نحو [كل إنسان حيوان]، و[كل ناطق إنسان]، والنتيجة موجبة جزئية وهي [بعض الحيوان ناطق].
الضرب الثاني: يتألف من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية، كقولنا: [كل إنسان حيوان]، و[بعض الجسم إنسان]، والنتيجة موجبة جزئية وهي [بعض الحيوان جسم].
الضرب الثالث: يتألف من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى، نحو [لا شيء من الإنسان بفرس]، و[كل ناطق إنسان]، والنتيجة سالبة كلية وهي [لا شيء من الفرس بناطق].

الضرب الرابع: يتألف من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو [كل إنسان حيوان]، و[لا شيء من الفرس بإنسان]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الحيوان بفرس].
الضرب الخامس: وهو صورة الاستثناء، يتألف من موجبة جزئية صغرى ومن سالبة كلية كبرى، نحو [بعض الحيوان إنسان]، و[لا شيء من الحجر بحيوان]. والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الإنسان بحجر].

الضروب العقيمة:
يخرج باشتراط عدم جمع الخستين إن لم تكن الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة جزئية، ما لو اجتمعتا فلا إنتاج، وذلك صادق بكون الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة جزئية، وبكون الصغرى سالبة كلية والكبرى غير الموجبة الكلية، وبكون الصغرى سالبة جزئية مع الكبريات الأربع.
فهذه ثمانية كلها عقيمة.
يخرج باشتراط كون الكبرى سالبة كلية فيما إذا كانت الصغرى موجبة جزئية، ما لو كانت الكبرى غير السالبة الكلية، بأن كانت موجبة كلية أو جزئية أو سالبة جزئية، فلا إنتاج حينئذ.
فهذه ثلاثة أضرب عقيمة أيضاً. فجملة عقيم هذا الشكل أحد عشر.

قواعد عامة للأشكال الأربعة
أولاً: النتيجة تتبع الأخس من المقدمتين، وذلك في الكيف والكم، فإن الأخس من الكيف هو السالب، والأخسَّ من الكم هو الجزئي. فإن كانت إحدى المقدمات جزئية، كانت النتيجة جزئية، وإن كانت إحدى المقدمات سالبة، كانت النتيجة سالبة.
ثانياً: هذه الأشكال الأربعة ليست مختصة بالحملي، بل هي أيضاً صحيحة في الشرطي، وذلك على خلاف ما قاله الناظم، وهذا هو التحقيق كما أشرنا من قبل.
ثالثاً: يجوز حذف إحدى المقدمات من القياس وحذف النتيجة إذا كان العلم بها واضحاً جلياً، وذلك كقولنا: [هذا يُحَدُّ لأنه زانٍ]، فإن المعنى [وكلُّ زانٍ يُحَدُّ]، فقد حذفت الكبرى. ونحو قولنا: [هذا زانٍ، وكلُّ زانٍ يُحَدُّ]، فقد حذفت النتيجة، لأن المعنى [فهذا يُحَدُّ]، فحُذِفَت للعلم بها من القياس.
رابعاً: إذا لم تكن المقدمات ضرورية فيجب انتهاؤها إلى مقدمة راجعة إلى الضرورة، لئلا يلزم الدور وهو [توقف الآخر على ما يتوقف عليه]، أو التسلسل وهو [ترتب أمر على أمر إلى ما لا نهاية له]، فيلزم الدور فيما إذا استدل على المتأخر بما يتوقف عليه ذلك المتأخر، ويلزم التسلسل فيما إذا توقف الأول

على أدلة مترتبة لا غاية لها، فإن انتهى الأمر إلى دليل غير ضروري المقدمات ولا مسلَّمة، لم يَكْفِ.

مثالُ ما مقدماته ضرورية: [هذا العدد ينقسم إلى متساويين]، و[كل منقسم كذلك زوج].

ومثال ما مقدماته نظرية: قولك [العالم صفاته حادثة]، [وكل من صفاته حادثة فهو حادث].

فنستدل على الصغرى بقولنا: [صفاته متغيرة]، و[كل متغير حادث]. والأولى من هاتين المقدمتين ضرورية، ونستدلُّ على الثانية منهما بأن نقول: [التغير إن كان من عدم إلى وجود كان الوجود طارئاً، وإن كان من وجود إلى عدم كان الوجود جائزاً]، و[الجائز لا يقع إلا حادثاً].

ونستدل على الكبرى من القياس الأول بقولنا: [كل من كان صفاته حادثة لا يعرى عن الحوادث]، و[كل من لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها]، و[كل من لا يسبق الحوادث فهو حادث]. فقد انتهينا إلى الضرورة، ولا عبرة باعتراض بعض الفلاسفة على بعض تلك المقدمات فإن ذلك مكابرة. (1)

---

(1) لزوم الدّور إن رجعنا للمتوقّف عليه الأوّل. ولزوم التسلسل إن ذهبنا لا إلى نهاية. فيتعيّن أن تكون المقدّمات ضروريّة، أو تنتهي إلى ضروريّة.

فصل في القياس الاستثنائي

يسمى هذا النوع بالاستثنائي، لاشتماله على أداة الاستثناء، وهي [لكن].

ويعرف هذا النوع بالشرطي لاشتماله على مقدمة شرطية وتسمى الكبرى، وأما المقدمة المشتملة على أداة الاستثناء، فتسمى بالصغرى. قال:

99 [وَمِنْهُ مَا يُدْعَى بِالاسْتِثْناءِ ... يُعْرَفُ بِالشَّرْطِ بِلا امْتِرَاءِ

100 وَهْوَ الَّذِي دَلَّ عَلَى النَّتِيْجَةِ ... أوْ ضِدِّها بِالفِعْلِ لا بِالقُوَّةِ

101 فَإِنْ يَكُ الشَّرْطِيُّ ذَا اتِّصَالِ ... أَنْتَجَ وَضْعُ ذَاكَ وَضْعَ التَّالِي

102 وَرَفْعُ تَالٍ رَفْعَ أَوَّلٍ وَلا ... يَلْزَمُ فِي عَكْسِهِمَا لِمَا انْجَلَى

103 وَإِنْ يَكُنْ مُنْفَصِلاً فَوَضْعُ ذا ... يُنْتِجُ رَفْعَ ذَاكَ وَالعَكْسُ كَذا

104 وَذَاكَ فِيْ الأَخَصِّ ثَمَّ إِنْ يَكُنْ ... مَانِعَ جَمْعٍ فَبِوَضْعِ ذَا زُكِنْ

105 رَفْعٌ لِذَاكَ دُونَ عَكْسٍ وَإِذَا ... مَانِعَ رَفْعٍ كَانَ فَهْوَ عَكْسُ ذَا]

تعريف القياس الاستثنائي: هو القياس الذي دلَّ على النتيجة أو ضدها بأن تكون مذكورة فيه بالفعل أي بصورتها لا بالقوة، أي لا تكون مفرقة الأجزاء، كما في القياس الاقتراني، فإن نتيجته موجودة لكنها متفرقة الأجزاء في مقدمتيه، موضوعها في الصغرى ومحمولها في الكبرى.

وأما القياس الاستثنائي ففيه عين النتيجة أو نقيضها بصورته، كما يأتي.

القياس الشرطي المتصل:

ضروبه المنتجة: القضية الشرطية إن كانت متصلة أنتج إثبات المقدم إثبات التالي، وأنتج نفي التالي نفيٍ المقدم. ومثال ذلك [كلما كان هذا إنساناً، كان حيواناً، لكنه إنسان] ينتج [فهو حيوان]، فقد أنتج إثبات المقدم إثبات التالي، لأن المقدم ملزوم والتالي لازم، ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم. ولو قلت في هذا المثال [لكنه ليس بحيوان] أنتج [فهو ليس بإنسان] لأن رفع اللازم يوجب رفع الملزوم، فعلم أن المنتج منه ضربان.

الضروب العقيمة:

ولا يلزم الإنتاج من عكسهما، أي من وضع التالي أو رفع المقدم، فلو قلتَ في المثال المتقدم [لكنه حيوان] لم ينتج أنه إنسان، لأن اللازم قد يكون أعم من الملزوم، ولا يلزم من إثبات الأعم إثبات الأخص،

وكذا لو قلتَ [لكنه ليس بإنسان] لا ينتج شيئاً، لأن رفع الأخص لا يوجب رفع الأعم ، والملزوم هنا أخص من لازمه. وقد يكون اللازم أعم من ملزومه فلا يلزم من إثباته إثبات ملزومه، ولا من نفي ملزومه الأخصّ نفيه، فهذان ضربان عقيمان.

القياس الشرطي المنفصل:

إن كانت القضية الشرطية منفصلة، فهي على ثلاثة أقسام: حقيقية ومانعة جمع ومانعة خلو.

الشرطية الحقيقية:

إثبات أحد طرفيها ينتج رفع الطرف الآخر، ورفع أحد طرفيها ينتج وضع الآخر، كقولنا [الموجود إما قديم أو حادث لكنه قديم] ينتج [أنه ليس بحادث]، أو [لكنه حادث] ينتج [أنه ليس بقديم]، فلو قلت [لكنه ليس بقديم] أنتج [أنه حادث]، أو أنه ليس بحادث أنتج [أنه قديم]. فقد أنتج وضع أحد الطرفين رفع الآخر، ورفع أحد الطرفين وضع الآخر.

القضية الشرطية مانعة الجمع:

إن أثبت أحد طرفيها، ينفى الطرف الآخر، دون العكس، فلا يلزم من رفع أحد طرفيها وضع الآخر[1]، لمنعها الجمع بينهما.

مثالها أن تقول: [هذا إما أسود أو أبيض، لكنه أسود ينتج أنه غير أبيض] أو [لكنه أبيض ينتج أنه غير أسود].

---

(1) لجواز أن يكون كلا الطرفين مرفوعاً.

ولو قلتَ [لكنه ليس بأسود] لم ينتج أنه أبيض، ولا غير أبيض، وكذا لو قلتَ [لكنه ليس بأبيض] لم ينتج أنه [أسود أو غير أسود].

القضية الشرطية مانعة الخلو:

القضية مانعة الخلو عكس مانعة الجمع، بمعنى أن رفع أحد طرفيها ينتج وضع الأخرى، لمنعها الخلو عنهما، ووضع أحد طرفيها لا ينتج شيئاً لجواز الجمع بينهما.

مثالها أن تقول: [هذا الشيء إما غير أبيض أو غير أسود، لكنه أبيض ينتج أنه غير أسود]، أو [لكنه أسود ينتج أنه غير أبيض]، فقد لزم من رفع أحد طرفيها، ثبوت الآخر، ولو قلتَ [لكنه غير أبيض]، لم ينتج [أنه أسود]، ولا غيره، أو قلتَ [لكنه غير أسود]، لم ينتج [أنه أبيض] ولا غيره.

فصل في [لَـوَاحِقُ القِيَاسِ]

القياس إما أن يكونَ من مقدمتين أو أكثر، فالأول يسمى قياساً بسيطاً، والثاني يسمى قياساً مركباً. قال:

وَمِنْهُ مَا يَدْعُونَهُ مُرَكّبَا لِكَوْنِهِ مِنْ حُجَجٍ قَدْ رُكِّبَـا

فَرَكِّبَنْـهُ إِنْ تُرِدْ أنْ تَعْلَمَـهْ وَاقْلِبْ نَـتِيْجَةً بِهِ مُقَدِّمَةْ

يَلْزَمُ مِنْ تَرْكِيْبِـهَا بِأخْرَى نَـتِيْجَـةٌ إِلَى هَلَـمَّ جَرًّا

مُتّصِلَ النّـتَـائِجِ الّذِي حَوَى يَكُونُ أوْ مَفْصُولَـها كُلٌّ سَوَا

وَإِنْ بِجُزْئِيٍّ عَلَى كُلِّيْ اسْتُدِلْ فَذَا بِالاسْتِقْرَاءِ عِنْدَهُمْ عُقِلْ

وَعَكْسُهُ يُدْعَى القِيَاسُ المَنْطِقِيْ وَهْوَ الّذِيْ قَدَّمْتُـهُ فَحَقِّقِ

وَحَيْثُ جُزْئِيٌّ عَلَى جُزْئِيْ حُمِلْ   لِجَامِعٍ فَذَاكَ تَمْثِيْلٌ جُعِلْ

وَلا يُفِيْدُ القَطعَ بِالدَّلِيْلِ   قِيَاسُ الاسْتِقْرَاءِ وَالتّمْثِيْلِ]

أقول: فالقياس المركب ما ألـِّفَ من أكثر من مقدمتين، وهو في الحقيقة يكون مؤلفاً من قياسات بسيطة.
مثال ذلك قولنا: [كل إنسان حيوان]، [وكل حيوان حساس]، [وكل حساس نامٍ]، [وكل نامٍ جسمٌ]، [وكل جسم مركب].
فتحليل القياس أن تركبه من مقدمتين فتعتبر المقدمة الأولى، وتأخذ معها المقدمة الثانية، والنتيجة منهما تجعلها للمقدمة التي بعدها، وهكذا.
فتقول في المثال السابق: [كل إنسان حيوان] و[كل حيوان حساس]، [فكل إنسان حساس]، فهذه نتيجة المقدمتين الأوليين فاجعلها مقدمة صغرى وضُمَّها لما بعدها فقل: [كل إنسان حساس] و[كل حساس نامٍ]، واستخرج من هاتين نتيجة فقل: [كل إنسان نامٍ]، ثم اجعل هذه مقدمة لقياس ثانٍ فقل: [كل إنسان نامٍ] و[كل نام جسمٌ]، وهكذا.
فالحاصلً أن نتيجة قياس ما يمكن أن تجعل مقدمة لقياس آخر، فكونها نتيجتها أمر اعتباري، فهي من

حيث هي مطلوبة تسمى نتيجة، وإذا عرفت تسمى مقدمة وقضية أيضاً، فكل قياس مركب يمكن تحليله إلى قياسات بسيطة، فيطبق على هذه القياسات البسيطة القوانين التي سبق شرحها.

منفصل النتائج ومتصلها:

وفي القياس المركب، إذا لم يتم ذكر نتيجة لكل قياس بسيط فيه، يسمى هذا القياس المركب [منفصل النتائج]، فتكون النتائج مطوية فيه غير مذكورة، وأما ما ذكرت فيه النتائج فيسمى [قياساً متصل النتائج]، ولكن كلٌّ من القياس منفصل النتائج ومتصلها مستويان في إفادة المطلوب.

الاستقراء:

إذا تم الاستدلال بجزئي على كلي فذلك الاستدلال يسمى استقراءاً، فالاستقراء هو: تصفح الجزئيات والحكم بحكمها المشترك بين أفرادها على الكلي، أو تقول هو الاستدلال بحكم الجزئي على الكلي.

فكلما تصفحنا جزئيات من الحيوان كالإنسان والفرس والحمار، فوجدناها تحرك فكها الأسفل عند المضغ، فحكمنا بحكم تلك الجزئيات على كُلِّيِّها وهو الحيوان وقلنا:[كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ]، فهذا هو الاستقراء.

الاستقراء الناقص والتام:

الاستقراء يكون ناقصاً إذا كان المتَصَفَّحُ أكثر الجزئيات لا كلها، كالمثال المتقدم.

ويسمى تاماً إذا كان المتصَفَّحُ جميع الجزئيات، كأن استقرأنا جزئيات الحيوان فوجدنا بعضها ماشياً وبعضها غير ماشٍ، ووجدنا الماشي يموت وغير الماشي كذلك، وحكمنا على كليه وهو الحيوان وقلنا: [كل حيوان يموت]، سمي استقراءً تاماً.
وعكس الاستقراء وهو الاستدلال بحكم الكلي على الجزئي يدعى بالقياس المنطقي.
فالقياس استدلال بحكم الكلي على الجزئي، كقولنا: [كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم] والنتيجة [كلّ إنسان جسم] فإنه استدلال بثبوت الجسمية للحيوان الكلي على ثبوتها للإنسان الذي هو جزئي من جزئيات الحيوان، والاستقراء استدلال بحكم الجزئي على الكلي.
قياس التمثيل:
إذا تم الاستدلال بجزئي على جزئي آخر لجامع بينهما وحمل حكمه عليه، فذلك الاستدلال يسمى تمثيلاً، كأن تحمل النبيذ على الخمر في الحرمة للإسكار. وقد عرفه السعد التفتازاني بقوله هو: [تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك المعنى].
قاعدة: قيلس الاستقراء والتمثيل لا يفيدان القطع، أما الاستقراء فلجواز أن يكون قد بقي جزئي من الجزئيات على خلاف ما استقريته، قالوا: وقد وجد

أن التمساح يحرك فكه الأعلى عند المضغ، فلم تكن النتيجة في الاستقراء وهي [كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ] قطعية. وأما قياس التمثيل فلأنه لا يلزم من تشابه أمرين في معنىتشابههما في جميع الأحكام. [1]

فصل في [أَقْـسامُ الحُجَّةِ]

الحجة هي الدليل، وسمي بالحجة لأن من تمسك به حجَّ خصمه أي غلبه. قال:

114	[وَحُجَّةٌ نَـقْلِـيَّـةٌ عَـقْلِـيَّـةْ	أقْسَامُ هَذِي خَمْسَةٌ جَلِـيَّـةْ
115	خِطَابَةٌ شِعْرٌ وَبُرْهَانٌ جَدَلْ	وَخَامِسٌ سَفْسَطَةٌ نِلْتَ الأَمَلْ
116	أجَلّـهَا الْـبُرْهَانُ مَا أَلَفَ مِنْ	مُقَدِّمَاتٍ بِاليَقِيْنِ تَـقْتَرِنْ
117	مِنْ أوَّلِيَّاتٍ مُشَاهَدَاتِ	مُجَرَّبَاتٍ مُتَوَاتِرَاتِ
118	وَحَدَسِيَّاتٍ وَمَحْسُوسَاتِ	فَتِلْكَ جُمْـلَـةُ اليَقِـيْـنِـيَّـاتِ

(1) تحصّل عندك أنّ المفيد للمطلوب التصديقيّ ثلاثة أقسام: استقراء، وقياس، وتمثيل. والمفيد للقطع منها هو القياس. وأما الاستقراء والتمثيل، فلا يفيدانه، أما الاستقراء فلاحتمال أن يكون هناك فرد لم يستقرأ كالتمساح في المثال المذكور، وأما التمثيل فلاحتمال أن تكون العلّة في الجزئيّ المحمول عليه غير العلّة في الجزئيّ المحمول. ومجرّد ورود الاحتمال في الحالين ينفي اليقين. فافهم.

119 وَفِيْ دَلالَةِ المُقَدِّمَاتِ ... عَلَى النَّـتِـيْجَـةِ خِلافٌ آتِ

120 عَقْلِيٌّ أَوْ عَادِيٌّ أَوْ تَــوَلّدُ ... أَوْ وَاجِـبٌ وَالأَوَّلُ المُــوَيَّـدُ]

أقول: الحجة تنقسم إلى نقلية وعقلية: فالنقلية ما استندت إلى النقل، وإن كان العقل هو المدرك لها. والعقلية منسوبة إلى العقل لأن العقل لا يتوقف في إثباتها على نقل.

أقسام الحجة العقلية:

تنقسم الحجة العقلية إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: خطابة، وهو قياس مؤلف من مقدمات مقبولة، لصدورها من معتَقَدٍ في صلاحه وصدق كلامه، كعالم تقيٍّ أو وليٍّ، أو من مقدِّمات مظنونة، كقولنا [كل حائط ينتثر منه التراب ينهدم] ونحو [فلان يُسارُّ العدوَّ فهو مسلِّمٌ للثغر] [1]، ونحو [فلان يطوف بالليل فهو متلصص]، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم كما يفعله الخطاب والوعاظ.

القسم الثاني: شِعرٌ، وهو قياس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس نحو [الخمر مقوِّية سيالة]، أو تنقبض منها النفس نحو [العسل مرة مهوَّعة] [2]، ونحو [الورد صرم بغل قائم في وسطه روث]، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والترهيب،

---

(1) قوله (يسارّ العدوَ..) أي يعلمه بالسرّ.
(2) قوله (مرّة) بكسر الميم وضمّها وتشديد الراء، وضبطها البعض بكسر الميم وتشديد الدال. و(مهوّعة) بصيغة اسم المفعول أي هي قيء النحل، وبصيغة اسم الفاعل مقيّئة أي باعثة على القيء.

ويزيد الانفعال بأن يكون على وزن من أوزان الشعر أو بصوت طيب.

القسم الثالث: برهان، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية كما يأتي.

القسم الرابع: جدلٌ، وهو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة، وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فقد يكون الشيءِ مشهوراً عند قوم دون آخرين، ومن مقدمات مسَلَّمة عند الناس وعند الخصمين، كقولنا [هذا ظلم وكل ظلم قبيح]، وكقولنا: [هذه مراعاة للضعفاء وكل مراعاة للضعفاء محمودة]، والغرض منه إلزام الخصم وإقناع القاصر عن إدراك البرهان.

القسم الخامس: سفسطة [1]، وهو قياس مؤلف من مقدمات وهمية كاذبة نحو [هذا ميت ، وكل ميت جماد، فهذا جماد]، وشبيهة بالحق وليست به كقولنا في صورة على حائطٍ [هذا فرس على حائط، وكل فرس صاهل، فهذا صاهل].

المقدمات اليقينية

لما كان القياس البرهاني أجل هذه الحجج، وهو ما أُلِّفَ من مقدمات يقينية، يلزم بيان ما هي مصادر المقدمات اليقينية، لكي يُعْتَمَدَ عليها في تأليف القضايا.

---

(1) ويقال لها مغالطة، ومشاغبة. واستعمالها حرام بجميع أنواعها، ويذكر العلماء أن من أقبح تلك الأنواع المغالطة الخارجيّة، وهي أن يَشْغَلَ المناظِرُ الذي لا فهمَ له ولا انقيادَ للحقّ فهمَ خصمه بما يشوّش عليه ككلام قبيح ليظهر للناس أنه غلبه ويستر بذلك جهله. قاله الشيخ الدمنهوري رحمه الله تعالى، وقال: وهو كثير في زماننا. فأقول: فكيف لو رأى زماننا.

المصدر الأول: الأوليات أي الضروريات التي لا يتوقف حكم العقل فيها على استعانة بحسي أو غيره، بل بمجرد تصور الطرفين يحكم العقل فيها، كقولنا [الواحد نصف الاثنين] و[الكل أعظم من الجزء].

المصدر الثاني: المشاهدات، وهي ما لا يحكم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين بل يحتاج إلى المشاهدة بالحس الباطني وتسمى وجدانيات، كالعلم بأنك جائع أو غضبان أو متلذذ أو متألم.

المصدر الثالث: المجربات، وهي ما يحتاج العقل في الجزم بحكمه إلى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى، كقولنا [السقمونيا مسهلة للصفراء].

المصدر الرابع: المتواترات ، وهي ما يحكم العقل فيها بواسطة السماع من جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب، كقولنا [سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة، وظهرت المعجزة على يديه].

المصدر الخامس: الحدْسيات، وهي ما يحكم العقل فيه بواسطة حدس أي ظنٍّ مستند إلى أمارة كقولنا: [نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته النورية بحسب قربه من الشمس وبعده عنها].

المصدر السادس: المحسوسات[1]، وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهر من غير توقف على شيء آخر كقولنا [الشمس مشرقة والنار محرقة].

---

(1) من الناس من أدخل المحسوسات في المشاهدات. قال بعض الفضلاء: فصل المحسوسات بالحس الظاهر عن المشاهدات هو اصطلاح ابن الحاجب ورحمهما الله تعالى. والحواس خمس ظاهرة معروفة هي اللمس والشم والذوق والسمع والبصر.

فهذه هي المصادر التي يمكن أن نأخذ منها المقدمات القطعية، فعلى الواحد أن يعرف مصادر القضايا التي يعتمد عليها في فكره ليسلم من الوقوع في الغلط[1].

دلالة المقدمات على النتائج:

لما كان هناك ارتباط بين الدليل وبين النتيجة، وهذا الارتباط يسمى دلالة، فقد بحث العلماء في حقيقة هذه الدلالة، ما منشؤها، وقد اختلفوا فيها على أقوال:

القول الأول: الارتباط عقليٌّ، لا يمكن تخلفه، وهذا قول إمام الحرمين الجويني، فلا يمكن تخلف العلم أو الظن بالنتيجة عن العلم أو الظن بالمقدمتين، بمعنى أن الله تعالى يوجد العلم بالمقدمات والعلم بالنتيجة، أو الظن بالمقدمات والظن بالنتيجة معاً، ولا تتعلق القدرة بالعلم أو الظن بالمقدمتين فقط بدون العلم أو الظن بالنتيجة، فهما متلازمان تلازما عقلياً كتلازم العرض والجوهر، لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر.

خمس باطنة: هي الحس المشترك وهو قوّة تدرك صور المحسوسات. والمصّورة أو المتصرّفة وهي قوّة تركّب الصّور والمعاني علَى وفق الإرادة. والمتخيّلة وتسمى الخيال، وهي قوّة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها من الحسّ المشترك والحواس الظاهرة. والوهميّة ويعبر عنها بالواهمة وهي قوّة تدرك المعاني الجزئيّة كصداقة زيد وعداوة عمرو. والحافظة وقي تحفظ ما يدركه الوهم. وتثبتها الفلاسفة على نحو هذا التفصيل. وعندنا أن في ثبوتها نظر. وقد لا تتمّ دلائلها على الأصول الإسلاميّة. والكلام في ذلك يطول.

(1) وجه حصر اليقينيّات في الستّة أن المعنى إما أن يستقلّ العقل به فهو الأوليّات، أو لا يحتاج إليه فهو الوجدانيّات والمحسوسات، أو يحتاج له ولغيره فهو التجريبيّات والمتواترات والحدسيّات. والعلم الحاصل من الثلاثة المتأخرة لا يقوم حجّة على الغير بسبب أنه قد لا تكون له تجربة، ولا تواتر، ولا حدس، لعدم مشاركته في ذلك المستدلَّ. دمنهوري.

القول الثاني: الارتباط عاديٌّ، وهذا قول الشيخ الأشعري، ومعناه أنه يجوز تخلف العلم أو الظن بالنتيجة عن العلم أو الظن بالمقدمتين، بأن ينتهي شخص في البلادة إلى أن يعلم المقدمتين ولا يعلم النتيجة لعدم تفطنه لاندراج الأصغر تحت الأوسط، وفي التصوير نظر إذ من الشروط التفطن لاندراج الأصغر تحت الأوسط.

القول الثالث: الارتباط تولدٌ، بمعنى أن القدرة الحادثة أثرت في العلم أو الظن بالنتيجة بواسطة تأثيرها في العلم أو الظن بالمقدمتين، إذ التولد أن يوجد فعل لفاعله فعلاً آخر، وهذا القول للمعتزلة وهو باطل لقيام البرهان على أنه لا تأثير للعبد في شيء من الأفعال الاختيارية.

القول الرابع: الارتباط واجب، وهو للفلاسفة، ومعناه أن العلم أو الظن بالمقدمتين علة أثرت بذاتها في العلم أو الظن بالنتيجة، وهو باطل لقيام البرهان على انتفاء تأثير العلة والطبيعة وأنه تعالى هو الفاعل المختار.

وقد رجح الناظم القول الأول على غيره من الأقوال.



خاتمة
في بيان خطأ البرهان

إذا اتبع الناظر القوانين السابقة، فإنه يصل إلى اجتناب الغلط في فكره، والنتائج التي يصل إليها، ولكن معلوم أن هذا الأمر صعب التحقيق، فلا يخلو الإنسان من الوقوع في الغلط، وللغلط أسباب، وقد ذكر العلماء أسباب الوقوع في الغلط في التفكير والقياس لتنبيه الناس إلى مناشئ[1] الغلط لاجتنابها.

قال:

12 وَخَطَأ الْبُرْهَانِ حَيْثُ وُجِدَا ... فِيْ مَادَّةٍ أَوْ صُورَةٍ فَالمُبْتَدَا

12 فِيْ اللَّفْظِ كَاشْتِرَاكٍ أَوْ كَجَعْلِ ذَا ... تَبَايُنٍ مِثْلَ الرَّدِيْفِ مَأخَذَا

12 وَفِيْ المَعَانِيْ كَالْتِبَاسِ الكَاذِبَة ... بِذَاتِ صِدْقٍ فَافْهَمِ المُخَاطَبَة

12 كَمِثْلِ جَعْلِ العَرَضِيْ كَالذاتِيْ ... أَوْ لازِمٍ إِحْدَى المُقَدِّمَاتِ

12 وَالحُكْمِ لِلْجِنْسِ بِحُكْمِ النَّوْعِ ... وَجَعْلِ كَالْقَطعِيِّ غَيْرِ القَطعِيْ

---

(1) جمع منشأ، وتسمى أسباب الغلط، أو مثارات الغلط.

وَالثَّانِ كَالخُرُوجِ عَنْ أشْكَالِهِ وَتَرْكِ شَرْطِ النَّــتّجِ مِنْ إِكْمَالِهِ[1]

أقول: الخطأ في البرهان إما أن يكون في مادة القضايا، أو يكون في الصورة والهيئة التي يترتب عليها القياس.

الغلط في المادة:

أسباب الغلط في المادة، إما في الألفاظ أو في المعاني، أما أسباب الغلط في الألفاظ فهي:

أولاً: اشتراك اللفظ المستعمل، مثل قولك هذا قرء، وتريد الحيض، وكل قرء يجوز فيه الوطء، وتريد به الطهر، فلم يتكرر الحد الوسط[2]، فكذبت النتيجة.

ثانيا: جعل الألفاظ المتباينة مثل المترادفة، كقولك [هذا صارم] مشيراً إلى سيف غير قاطع، [وكل صارم سيف] فحقيقة السيف تباين حقيقة الصارم، لأن السيف ما كان على الهيئة المخصوصة قاطعاً كان أو غير قاطع، والصارم هو السيف بقيد القطع، فكانت النتيجة كاذبة لأن الصارم في الصغرى أريد به غير القاطع، فلم يصح حمل السيف عليه في الكبرى، بل هو محمول على الصارم الذي هو القاطع من جنس السيف، فلم يتكرر الحد الوسط.

وأما أسباب الغلط في المعاني فهي:

---

(1) قوله (من إكماله) أي من إكمال أسباب الخطأ في الصورة. وفيه حسن اختتام، وهو أن يذكر المؤلّف ما يشعر بفراغه مما أراد وانقضاء مقصوده.

(2) أي لم يتكرر الحدّ الوسط معنىً، وإنّما تكرر لفظاً بمعنيين مختلفين.

أولاً: التباس القضية الكاذبة بقضية صادقة، كأن تجعل العرضي ذاتياً، مثاله كقولنا [الجالس في السفينة متحرك، وكل متحرك لا يثبت في مكان واحد]، فإحدى المقدمتين كاذبة إن أريد بالمتحرك فيها معنى واحد، وإن أريد بالمتحرك في الأولى المتحرك بالعرض وفي الثانية المتحرك بالذات كانتا صادقتين، لكن لم يوجد تكرر، فلم تصدق النتيجة.

ثانياً: جعل النتيجة إحدى المقدمتين، كقولنا [هذه نُقلة، وكل نقلة حركة، فهذه حركة] [1]، فالنتيجة عين الصغرى لأن الحركة مرادفة للنقلة.

ثالثاً: الحكم للجنس بحكم النوع، كقولنا [كل فرس حيوان، وكل حيوان ناطق، فكل فرس ناطق]، وهو كذب، ويسمى مثله إيهام العكس، لأنه لما رأى أن كل ناطق حيوان، توهم أن كل حيوان ناطق، وليس كذلك، فجاء الخطأ.

رابعاً: جعل المقدمة غير القطعية قطعية، مثال قولك [هذا ميت، وكل ميت جماد]، فالكبرى وهمية لأن الوهم يحكم بجمادية الميت لكونه كالجماد في عدم الروح والإحساس والحركة، فجعلت في هذا القياس كالقطعية، ونزلت منزلتها في أخذها جزءاً لها.

---

(1) لأنّه لا يفيد، مع صحّة القياس صورة. فإثبات كون هذه حركة لا يتمّ بواسطة إثبات أنّها حركة، ولا إثبات كونها نقلة يتمّ بإثبات كونها حركة، لأنّ الحركة هي عين النّقلة. فهما شيء واحد. فهو مردود من جهة أن النتيجة ليست مغايرة للمقدّمتين، فلم يحصل علم زائد عليها.

الغلط في الصورة:
سببه: أولاً: الخروج عن أشكال القياس الأربعة، نحو [كل إنسان حيوان، وكل فرس صهال] فهذا خطأ في هيئة المقدمتين لعدم تكرر الوسط فيهما، والقياس الاقتراني لا بد فيه من مكرَّر.
ثانياً: ترك شرط الإنتاج، مثلً كون الصغرى في الشكل الأول سالبة أو الكبرى فيها جزئية، نحو [لاشيء من الإنسان بفرس، وكل فرس جسم]، ونحو [كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان صاهل].

الخاتمة

بهذا نكون قد انتهينا من شرح هذا النظم المفيد باختصار فيه تقريب للمعاني للمبتدئين في تعلم هذا العلم. قال:

[هَذا تَمَامُ الغَرَضِ المَقْصُودِ … مِنْ أمَّهَاتِ المَنْطِقِ المَحْمُودِ

قَدِ انْـتَـهَى بِحَمْدِ رَبِّ الفَـلَـقِ … مَا رُمْـتُـهُ مِنْ فَنِّ عِلْمِ المَنْطِقِ

نَظَمَهُ العَبْدُ الذَلِيْلُ المُـفْـتَـقِرْ … لِرَحْمَةِ المَوْ لَى العَظِيْمِ المُقْـتَـدِرْ

الأخْضَرِيٌّ عَابِدُ الرَّحْمنِ … المُرْتَجِي مِنْ رَبِّـهِ المَـنَّـانِ

مَغْفِرَةً تَحِيْطُ بِالذنُوبِ … وَتَكْشِفُ الغِطَا عَنِ القُـلُـوبِ

وَأنْ يُثِـيْـبَـنَـا بِجَـنَّـةِ العُـلَـى … فَإنَّهُ أكْرَمُ مَنْ تَفَضَّلا

وَكُنْ أخِي لِلْمُـبْـتَدِيْ مُسَامِحَا … وَكُنْ لإِصْلاحِ الفَسَادِ نَـاصِحَا

وَأصْلِحِ الفَسَادَ بِالتَّـأمُّلِ … وَإنْ بَدِيْهَةً فَلا تُـبَـدِّلِ

إذ قِيْلَ كَمْ مُزَيِّفٍ صَحِيْحَاَ … لأجْلِ كَوْنِ فَهْمِهِ قَبِيْحَا

1 وَقُلْ لِمَنْ لَمْ يَنْتَـصِفْ لِمَقْصِدِيْ … العُذْرُ حَقٌّ وَاجِبٌ لِلْمُبْـتَدِيْ

1 وَلِبَنِيْ إِحْدَى وَعِشْرِيْنَ سَنَـةْ … مَعْذِرَةٌ مَقْبُولَـةٌ مُسْـتَحْسَنَـةْ

1 لا سِيَّمَا فِيْ عَاشِرِ القُرُونِ … ذِيْ الجَهْلِ وَالفَسَادِ وَالفُتُـونِ

1 وَكَانَ فِيْ أوَائِلِ المُحَرَّمِ … تَأْلِيْـفُ هَذا الرَّجَزِ المُـنَـظَّمِ

1 مِنْ سَـنَـةِ إِحْدَى وَأرْبَعِيْنْ … مِنْ بَعْدِ تِسْعَةٍ مِنَ المَئِيْـنْ

1 ثُمَّ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ سَرْمَدَا … عَلَى رَسُولِ اللهِ خَيْرِ مَنْ هَدَى

1 وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الثِّـقَاتِ … السَّالِكِيْنَ سُبُلَ النَّجَاةِ

1 مَا قَطَعَتْ شَمْسُ النَّهَارِ أبْرُجَا … وَطَلَعَ البَدْرُ المُنِـيْرُ فِيْ الدُّجَى

---

(1) قوله (الأمهات) جمع أم، وأمّ كلّ شيء أصله، والأصل هو القاعدة. فالمعنى هذا تمام ما قصدت إخبارك به من قواعد المنطق. و(المحمود) أي الخالص من فاسد كلام الفلاسفة، وعقائدهم المخافة للشريعة. و(الفلق): الصبح. ومن في قوله (من فن علم المنطق) تبعيضيّة، فلا يتوهّمن أنّ هذا هو تمام علم المنطق، فهذا القدر لا يعدو كونه مقدّمة مبسّطة للخوض في مسائله العويصة. ولا يكن كلامنا هذا لك مثبطاً عن التعمّق فيه. فمن فهم هذا القدر، فإنه يمكنه أن يفهم أضعافاً مضاعفة مثله وأصعب منه، بالاجتهاد والمثابرة. وقوله (نَظَمه) من النّظم، وهو الكلام المقفّى الموزون قصداً. و(العبد) المتّصف بالعبوديّة، وهي غاية التّذلل والخضوع، وغاية كمال الإنسان وشرفه المناسبين لحقيقته أن يكون عبداً لله تعالى. و(المرتجي) المؤمّل. و(المنّان) مبالغة من المنّ، وهو تعداد النّعم، وهو محمود من الله مذموم من الخلق. و(يكشف الغطاء عن القلوب) يزيل الرّان عنها. و(الثواب) جزاء العمل. والعمل لأجله غير مذموم، وإن كان العمل تعظيماً لذات الله تعالى أكمل منه.
وطلب المصّنف ممن نظر في كتابه أن يسامحه على ما وقع منه من الزلل، وأن ينصح في إصلاحه، وأن يتأمّل في ذلك ولا يعجل، لأن الغالب على المستعجل عدم الإصابة،

ونسأل الله تعالى العليَّ العظيم أن يفيدنا دنيا وأخرى بهذا الكتاب، وينفع المسلمين لما فيه خيرهم. والحمد لله رب العالمين. ختمت تأليفه في الخامس عشر من ربيع الثاني سنة 1424 هـ، الموافق ل منتصف الشهر السادس من سنة 2003 ميلادية.

وتزييف الصحيح لقبح فهمه، إذ لو كان فهمه حسناً لما استعجل. قوله (حقّ للمبتدي)=
= أي متأكّد وينبغي أن يلتمس له. فإنه ألف هذا الكتاب وهو ابن إحدى وعشرين سنة، ومن هذا سنّه فقبول معذرته حسن، خصوصاً وهو في القرن العاشر المتصف غالب أهله بالجهل، والمشتمل على الفساد والفتن. ثم أرّخ المصنّف لهذا الرّجز أنه كان في أوّل المحرّم سنة إحدى وأربعين وتسع مائة من الهجرة النبويّة الشريفة، وتقدّم معنى الصلاة. و(السلام): الأمان من النقائص. و(السرمد) الدائم. وقوله: (ما قطعت شمس النهار) المقصود منه التعميم في جميع الأوقات كما هي عادة العرب في أمثال هذه التعابير وليس تخصيص الصلاة في بهذا الوقت فحسب، كما في قوله فيما تقدّم (ما دام الحجا). و(الأبرج) جمع برج، وهو اسم لجزء من اثني عشر جزءاً من الفلك الثامن. و(الدّجى) جمع دجيّة وهي الظلمة. والله تعالى أعلم. فاللهمّ يا حاضراً ليس يغيب، بحقّ أنك القريبُ المجيب، اقبل هذا العمل من شيخي ومنّي خالصاً لوجهك الكريم، وانفع به يا ربّنا المسلمين، واهدنا واهد بنا، وارزقنا ولايتك ولا تحرمنا رعايتك، اللهمّ ومثل ذلك لوالدينا ولمشايخنا ولمن علّمنا وأحسن إلينا، ولجميع المسلمين. وصلّ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً، ما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون. والحمد لله رب العالمين.

متن السلم المنورق
في فنّ المنطق
للعلامة أبي زيد عبد الرّحمن بن محمّد الصّغير الأخضري
رحمه الله تعالى رحمة واسعة

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحيمِ

[مُقَدِّمَةٌ]

1 الحَمْدُ لِلّهِ الّذي قَدْ أخْرَجا ... نَتائِجَ الفِكْرِ لأرْبابِ الحِجَا

2 وَحَطَّ عَنْهُمْ مِنْ سَمَاءِ العَقْلِ ... كُلَّ حِجَابٍ مِنْ سَحابِ الجَهْلِ

3 حَتى بَدَتْ لَهُمْ شُمُوسُ المَعْرِفَةْ ... رَأوْا مُخَدَّراتِها مُنْكَشِفَةْ

4 نَحْمَدُهُ جَلَّ عَلى الإنْعامِ ... بِنِعْمَةِ الإِيمانِ وَالإِسْلامِ

5 مَنْ خَصَّنا بِخَيْرِ مَنْ قَدْ أرْسَلا ... وَخَيْرِ مَنْ حَازَ المَقامَاتِ العُلَى

6 مُحَمَّدٍ سَيِّدِ كُلِّ مُقْتَفَى ... العَرَبِيِّ الهَاشِمِيِّ المُصْطَفى

7 صَلّى عَلَيْهِ اللهُ ما دامَ الحِجا ... يَخُوضُ مِنْ بَحْرِ المَعاني لَجَجا

8 وآلِهِ وَصَحْبِهِ ذَوِي الهُدَى   مَنْ شُبِّهُوا بأَنْجُمٍ في الاهْتِدا

9 وَبَعْدُ فَالمَنْطِقُ لِلْجَنَـانِ   نِسْبَتُهُ كَالنَّحْوِ لِلسانِ

10 فَيَعْصِمُ الأفكارَ عَنْ غَيِّ الخَطا   وَعَنْ دَقيقِ الفَهْمِ يَكْشِفُ الغِطَا

11 فهَاكَ مِنْ أصُولِهِ قَواعِدا   تَجْمَعُ مِنْ فُنونِهِ فَوائِدا

12 سَمَّيْتُـهُ بِالسُّلَّمِ المُنَوْرَقِ   يُرْقَى بِهِ سَماءُ عِلْمِ المَنْطِقِ

13 وَاللّـهَ أرْجُو أنْ يَكُونَ خَالِصَا   لِوَجْهِهِ الكَريمِ لَيْسَ قالِصَا

14 وَأنْ يَكونَ نافِعاً لِلْمُبْتدي   بِهِ إلى المُطَوَّلاتِ يَهْتدي

[فَصْلٌ في جَواز الاشْتِغَالِ بهِ]

15 وَالخَلَفُ في جَوازِ الاشْتِغالِ   بِهِ عَلى ثَلاثَةٍ أقْوالِ

16 فَابْنُ الصَّلاحِ وَالنَّواوي حَرَّما   وَقالَ قَوْمٌ يَنْبَغي أنْ يُعْلَما

17 وَالقَوْلَةُ المَشْهُورَةُ الصَّحِيحةْ   جَوَازُهُ لِسالِمِ القَريحَةْ

18 مُمَارِسِ السُّنّةِ وَالكِتابِ   لِيَهْتَدي بِهِ إلى الصَّوابِ

[أَنْواعُ العِلْمِ الحَادِثِ]

19 إِدْراكُ مُفْرَدٍ تَصَوُّراً عُلِمْ ... وَدَرْكُ نِسْبَةٍ بِتَصْديقٍ وُسِمْ

20 وَقَدِّمَ الأَوَّلُ عِنْدَ الوَضْعِ ... لأَنَّهُ مُقَدَّمٌ بِالطَّـبْعِ

21 وَالنَّظَريْ ما احْتاجَ لِلتَّـأَمُّلِ ... وَعَكْسُهُ هُوَ الضَّروريُّ الجَلي

22 وَما بِهِ إِلى تَصَوُّرٍ وُصِلْ ... يُدْعى بِقَوْلٍ شَارِحٍ فَلْـتَبْـتَـهِـلْ

23 وَمَا لِتَصْدِيقٍ بِهِ تَـوُصِّلا ... بِحُجَّةٍ يُـعْرَفُ عِنْدَ العُقَلا

[أنوَاعُ الدّلالةِ الوَضْعِيَّةِ]

24 دَلالَةُ اللَّفْظِ عَلى ما وافَقَهْ ... يَدْعُونَها دَلالَةَ المُطابَقَةْ

25 وَجُزْئِـهِ تَـضَمُّناً وَما لَزِمْ ... فَـهْوَ الْـتِـزامٌ إِنْ بِـعَقْـلٍ الْتـزَمْ

[فَصْلٌ في مباحِثِ الأَلْـفاظِ]

26 مُسْتَـعْمَلُ الأَلْفاظِ حَيْثُ يُـوجَدُ ... إِمَّا مُرَكَّبٌ وَإِمَّا مُفْرَدُ

27 فَأَوَّلٌ ما دَلَّ جُزْؤُهُ عَلى ... جُزْءِ مَعْناهُ بِعَكْسِ ما تلا

28 وَهْوَ عَلى قِسْمَيْنِ أعْني المُفْرَدا   كُلِّيٌّ أوْ جُزْئِيٌّ حَيْثُ وُجِدا

29 فَمُفْهِمُ اشْتِراكٍ الكُلِّيُّ   كَأسَدٍ وَعَكْسُهُ الجُزْئِيُّ

30 وَأوَّلاً لِلذاتِ إنْ فيها انْدَرَجْ   فَانْسِبْهُ أوْ ◌ لِعارِضٍ إذا خَرَجْ

31 وَالكُلِّياتُ خَمْسَةٌ دُونَ انْتِقاصْ   جِنْسٌ وَفَصْلٌ عَرَضٌ نَوْعٌ وَخاصْ

32 وَأوَّلٌ ثَلاثَةٌ بِلا شَطَط   جِنْسٌ قَريبٌ أوْ بَعيدٌ أوْ وَسَط

[فَصْلٌ في بَيانِ نِسْبَةِ الأَلْفاظِ لِلْمَعاني]

33 وَنِسْبَةُ الألْفاظِ لِلْمَعاني   خَمْسَةُ أقْسامٍ بِلا نُقْصانِ

34 تَواطُؤٌ تَشاكُكٌ تَخالُفُ   وَالاشْتِراكُ عَكْسُهُ التَّرادُفُ

35 وَاللَّفْظُ إمَّا طَلَبٌ أوْ خَبَرُ   وَأوَّلٌ ثَلاثَةٌ سَتُذْكَرُ

36 أمْرٌ مَعَ اسْتِعْلا وَعَكْسُهُ دُعا   وَفي التَّساوِي فَالْتِماسٌ وَقَعا

[فَصْلٌ في بَيانِ الكُلِّ والكُلِّيَّةِ وَالجُزْءِ وَالجُزْئِيَّةِ]

37 الكُلُّ حُكْمُنا عَلى المَجْمُوعِ   كَكُلِّ ذاكَ لَيْسَ ذا وُقُوعِ

38 وَحَيْـثُما لِكُلِّ فَرْدٍ حُكِما ... فَإِنّهُ كُـلـيَّـةً قَدْ عُلِما

39 وَالحُكْمُ لِلْبَعْضِ هُوَ الجُزْئِيَّةْ ... وَالجُزْءُ مَعْرِفَتـــُـهُ جَلِيَّةْ

[فَصْلٌ في المُعَرِّفاتِ]

40 مُعَرِّفٌ إِلى ثَلاثَةٍ قُسِمْ ... حَدٌّ وَرَسْمِيٌّ وَلَفْظِيٌّ عُلِمْ

41 فَالحَدُّ بِالجِنْسِ وَفَصْلٍ وَقَعا ... وَالرَّسْمُ بِالجِنْسِ وَخاصَّةٍ مَعا

42 وَناقِصُ الحَدِّ بِفَصْلٍ أَوْ مَعا ... جِنْسٍ بَعيدٍ لا قَريبٍ وَقَعا

43 وَناقِصُ الرَّسْمِ بِخَاصَّةٍ فَقَط ... أَوْ مَعَ جِنْسٍ أَبْعَدْ قَدِ ارْتَبَط

44 وَمَا بِلَفْظِيٍّ لَدَيْهِم شَهِرا ... تـَـبْديلُ لَفْظٍ بِرَديفٍ أَشْهَرا

45 وَشَرْطُ كُلٍّ أَنْ يُرى مُطَّرداً ... مُنْعَكِساً وَظاهِراً لا أَبْعَدا

46 وَلا مُساوِياً وَلا تَجَوُّزا ... بِلا قَرِيْنَةٍ بِها تَحَرُّزا

47 وَلا بِما يُدْرَى بِمَحْدُودٍ وَلا ... مُشْتَــرِكٍ مِنَ القَرينَةِ خَلا

48 وَعِنْدَهُم مِنْ جُمْلَـةِ المَرْدودِ ... أَنْ تُـدْخَلَ الأَحْكامُ في الحُدُودِ

49 وَلا يَــجُوزَ في الحُدُودِ ذِكْرُ أوْ ... وَجَائِزٌ في الرَّسْمِ فَادْرِ ما رَوَوْا

[بَابٌ في القَضايا وَأَحْكامِها]

50 ما احْتَمَلَ الصِّدْقَ لِذاتِهِ جَرى ... بـَيْنَـهُـمُ قَضِيَّـةً وَخَـبَـرا

51 ثــُمَّ القَضَايا عِنْدَهُم قِسْمانِ ... شَرْطِيَّـةٌ حَمْلِيَّــةٌ وَالثَانــي

52 كُلـيَّـةٌ شَخْصِيَّةٌ وَالأَوَّلُ ... إِمَّا مُسَوَّرٌ وَإِمَّا مُهْمَلُ

53 وَالسُّورُ كُــلـَـيَّــاً وَجُزْئِيَّاً يُرَى ... وَأرْبَعٌ أقْسَامُهُ حَيْثُ جَرى

54 إِمَّا بِكُلٍّ أوْ بِبَعْضٍ أوْ بلا ... شَيْءَ وَلَيْسَ بَعْضْ أوْ شَبَــهٍ جَلا

55 وَكُلُّها مُوجِــبَـةٌ وَسالِـبَـةٌ ... فَهْيَ إِذاَ إِلى الثَـــمَانِ آيِـبَـةٌ

56 والأوّل الموضوع بالحمليّة ... والآخِر المحمولُ بالسويّة

57 وَإِنْ عَلى التّعْليقِ فيها قَدْ حُكِمْ ... فَإنّها شَرْطِيَّةٌ وَتَـنْـقَسِـمْ

58 أيْضاً إِلى شَرْطِيَّـةٍ مُتـَّصِلَـةْ ... وَمِثْـلُـها شَرْطِيَّةٌ مُنْفَصِلةْ

59 جُزْآهُما مُقَدَّمٌ وَتالِيْ ... أمَّا بَيَانُ ذاتِ الاتـصَالِ

60 ما أوْجَبَتْ تَلازُمَ الجُزْأيْنِ ... وَذاتُ الانْفِصالِ دُونَ مَيْنِ

61 ما أوْجَبَتْ تَنَافُراً بَيْنَهُما ... أقْسامُها ثَلاثَةٌ فَلْتُعْلَمَا

62 مانِعُ جَمْعٍ أوْ خُلُوٍّ أوْ هُمَا ... وَهْوَ الحَقِيقِيُّ الأخَصُّ فَاعْلَما

[فَصْلٌ في التَّناقُضِ]

63 تَنَاقُضٌ خُلْفُ القَضِيَّتَيْنِ فِيْ ... كَيْفٍ وَصِدْقُ واحِدٍ أمْرٌ قُفِيْ

64 فَإنْ تَكُنْ شَخْصِيَّةً أوْ مُهْمَلَةْ ... فَنَقْضُها بِالْكَيْفِ أنْ تُبَدِّلَهْ

65 وَإنْ تَكُنْ مَحْصُورَةً بِالسُّورِ ... فَانْقُضْ بِضِدِّ سُورِها المَذْكُورِ

66 فَإنْ تَكُنْ مُوجِبَةً كُلِّيَّةْ ... نَقِيضُها سَالِبَةٌ جُزْئِيَّةْ

67 وَإنْ تَكُنْ سَالِبَةً كُلِّيَّةْ ... نَقِيضُها مُوجِبَةٌ جُزْئِيَةْ

[فَصْلٌ في العَكْسِ المُسْتَوِي]

68 العَكْسُ قَلْبُ جُزْأيِ القَضِيَّةْ ... مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالكَيْفِيَّةْ

69 وَالكَمِّ إلاّ المُوجِبَ الكُلِّيَّةْ ... فَعَوَّضُوها المُوجِبَ الجُزْئِيَّةْ

70 وَالعَـكْـسُ لازِمٌ لِـغَيْرِ مَا وُجِدْ بِهِ اجْـتِمَاعُ الخِسَّـتـَيْنِ فَاقْتَـصِدْ

71 وَالعَـكْـسُ في مُرَ تّبٍ بِالطَّبْعِ وَ لَيْسَ في مُرَ تّبٍ بِـالوَضْعِ

[بابٌ في القـِيَاسِ]

72 إِنَّ القِيَاسَ مِنْ قَضايا صُوِّرا مُسْـــتَـلْزِماً بِالذَاتِ قَوْلاَ آخَرا

73 ثُــمَّ القِيَاسُ عِنْدَهُمْ قِسْمَانِ فَمِنْهُ مَا يُدْعى بِالاقْتِـراني

74 وَهْوَ الّذي دَلَّ على النَتيجَةِ بِقُوَّةٍ وَاخْتـَـصَّ بالحَمْـلِيَّـةِ

75 فَإِنْ تُرِدْ ترْكيبَهُ فَرَكّبا مُـقَـدِّماتِهِ عَلى مَا وَجَبَا

76 وَرَ تِّـبِ المُقَدِّماتِ وَانْـظُرا صَحِيحَهَا مِنْ فَاسِدٍ مُخْتَبِـرا

77 فَإِنَّ لازِمَ المُقَدِّماتِ بِحَسَبِ المُقَدِّماتِ آتِ

78 وَما مِنَ المُقَدِّماتِ صُغْرَى فَيَجِبُ انْدِراجُها فِي الكُبْرى

79 وَذاتُ حَدٍّ أصْغَرٍ صُغْراهُما وَذاتُ حَدٍّ أكْبَـرٍ كُبْراهُما

80 وَأصْغَرٌ فَذاكَ ذو انْدِراجِ وَوَسَطٌ يُلْغَى لَدَى الإِنْـتَـاجِ

[فَصْلٌ في الأَشْكالِ]

81 الشّكْلُ عِنْدَ هؤُلاءِ النّاسِ ... يُطلَقُ عَنْ قَضِيَّتَيْ قِيَاسِ

82 مِنْ غَيْرِ أنْ تُعْتَبَرَ الأسْوارُ ... إِذ ذَاكَ بِالضَّرْبِ لَهُ يُشَارُ

83 وَلِلْمُقَدِّماتِ أشْكَالٌ فَقَط ... أرْبَعَةٌ بِحَسَبِ الحَدِّ الوَسَط

84 حَمْلٌ بِصُغْرَى وَضْعُهُ بِكُبْرَى ... يُدْعَى بِشَكْلٍ أوَّلٍ وَيُدْرَى

85 وَحَمْلَهُ فِي الْكُلِّ ثَانِياً عُرِفْ ... وَوَضْعُهُ فِي الْكُلِّ ثَالِثَاً أُلِفْ

86 وَرَابِعُ الأشْكَالِ عَكْسُ الأوَّلِ ... وَهْيَ عَلى التّرْتِيبِ فِي التّكَمُّلِ

87 فَحَيْثُ عَنْ هذا النَظَامِ يُعْدَلُ ... فَفَاسِدُ النَظَامِ أمَّا الأوَّلُ

88 فَشَرْطُهُ الإِيْجَابُ فِي صُغْرَاهُ ... وَأنْ تُرَى كُلَيَّةً كُبْرَاهُ

89 وَالثَانِ أنْ يَخْتَلِفا فِي الْكَيْفِ مَعْ ... كُلَيَّةِ الْكُبْرَى لَهُ شَرْط وَقَعْ

90 وَالثَالِثُ الإِيْجَابُ فِي صُغْرَاهُمَا ... وَأنْ تُرَى كُلَيَّةً إِحْدَاهُمَا

91 وَرَابِعٌ عَدَمُ جَمْعِ الخِسَّتَيْنْ ... إِلاّ بِصُورَةٍ فَفِيها يَسْتَبِينْ

92	صُغْرَاهُمَا مُوجِبَةً جُزْئِيَّةْ	كُبْرَاهُمَا سَالِبَةً كُلِّيَّةْ
93	فَمُنْتِجٌ لِأَوَّلٍ أرْ بَعَةَ	كَالثَّانِ ثُمَّ ثَالِثٌ فَسِتَّةَ
94	وَرَابِعٌ بِخَمْسَةٍ قَدْ أنْتَجَا	وَغَيْرُ مَا ذَكَرْتُهُ لَمْ يُنْتِجَا
95	وَتَتْبَعُ النَّتِيجَةَ الأخَسَّ مِنْ	تِلْكَ المُقَدِّمَاتِ هكَذَا زُكِنْ
96	وَهذِهِ الأشْكَالُ بِالحَمْلِيِّ	مُخْتَصَّةٌ وَلَيْسَ بِالشَّرْطِيِّ
97	وَالحَذفُ فِي بَعْضِ المُقَدِّمَاتِ	أوْ النَّتِيجَةِ لِعِلْمٍ آتِ
98	وَتَنْتَهِي إلى ضَرُورَةٍ لِمَا	مِنْ دَوْرٍ أوْ تَسَلْسُلٍ قَدْ لَزِمَا

[فَصْلٌ في الاستثنائي]

99	وَمِنْهُ مَا يُدْعَى بِالاسْتِثْنَاءِ	يُعْرَفُ بِالشَّرْطِ بِلا امْتِرَاءِ
100	وَهْوَ الَّذِي دَلَّ عَلَى النَّتِيْجَةِ	أوْ ضِدِّهَا بِالفِعْلِ لا بِالقُوَّةِ
101	فَإنْ يَكُ الشَّرْطِيُّ ذَا اتِّصَالِ	أنْتَجَ وَضْعُ ذَاكَ وَضْعَ التَّالِي
102	وَرَفْعُ تَالٍ رَفْعَ أوَّلٍ وَلا	يَلْزَمُ فِي عَكْسِهِمَا لِمَا انْجَلَى

103 وَإِنْ يَكُنْ مُنْفَصِلاً فَوَضْعُ ذا يُنْتِجُ رَفْعَ ذَاكَ وَالعَكْسُ كَذا

104 وَذَاكَ فِيْ الأَخَصِّ ثَمَّ إِنْ يَكُنْ مَانِعَ جَمْعٍ فَبِوَضْعِ ذَا زُكِنْ

105 رَفْعٌ لِذَاكَ دُونَ عَكْسٍ وَإِذَا مَانِعَ رَفْعٍ كَانَ فَهْوَ عَكْسُ ذَا

[لَوَاحِقُ القِيَاسِ]

106 وَمِنْهُ مَا يَدْعُونَهُ مُرَكَّبَا لِكَوْنِهِ مِنْ حُجَجٍ قَدْ رُكِّبَا

107 فَرَكِّبَنْهُ إِنْ تُرِدْ أَنْ تَعْلَمَهْ وَاقْلِبْ نَتِيْجَةً بِهِ مُقَدِّمَةْ

108 يَلْزَمُ مِنْ تَرْكِيْبِهَا بِأُخْرَى نَتِيْجَةٌ إِلَى هَلُمَّ جَرًّا

109 مُتَّصِلَ النَّتَائِجِ الَّذِي حَوَى يَكُونُ أَوْ مَفْصُولَها كُلٌّ سَوَا

110 وَإِنْ بِجُزْئِيٍّ عَلَى كُلِّيْ اسْتُدِلْ فَذَا بِالاسْتِقْرَاءِ عِنْدَهُمْ عُقِلْ

111 وَعَكْسُهُ يُدْعَى القِيَاسُ المَنْطِقِيْ وَهْوَ الَّذِيْ قَدَّمْتُهُ فَحَقِّقِ

112 وَحَيْثُ جُزْئِيٌّ عَلَى جُزْئِيْ حُمِلْ لِجَامِعٍ فَذَاكَ تَمْثِيْلٌ جُعِلْ

113 وَلا يُفِيْدُ القَطعَ بِالدَّلِيْلِ قِيَاسُ الاسْتِقْرَاءِ وَالتَّمْثِيْلِ

[أَقْسَامُ الحُجَّةِ]

114 وَحُجَّةَ نَـقْلِـيَّـةَ عَـقْلِـيَّـةْ ... أقْسَامُ هَذِي خَمْسَةَ جَلِـيَّـةْ

115 خِطَابَةَ شِعْرٌ وَبُرْهَانٌ جَدَلْ ... وَخَامِسٌ سَفْسَطَةَ نِلْتَ الأمَلْ

116 أجَلَّـهَا الْـبُرْهَانُ مَا ألَفَ مِنْ ... مُقَدِّمَاتٍ بِاليَقِيْنِ تَـقْتَرِنْ

117 مِنْ أوَّلِيَّاتٍ مُشَاهَدَاتِ ... مُجَرَّبَاتٍ مُتَوَاتِرَاتِ

118 وَحَدَسِيَّاتٍ وَمَحْسُوسَاتِ ... فَتِلْكَ جُمْـلَـةَ اليَقِـيْـنِـيَّـاتِ

119 وَفِيْ دَلالَةِ المُقَدِّمَاتِ ... عَلَى النّـتِـيْـجَـةِ خِلافٌ آتِ

120 عَقْلِيٌّ أوْ عَادِيٌّ أوْ تَـولّدُ ... أوْ وَاجِـبٌ وَالأوَّلُ المُــؤَيَّـدُ

[خَاتـــــمَةٌ]

121 وَخَطَأ الْـبُرْهَانِ حَيْثُ وُجِدَا ... فِيْ مَادَّةٍ أوْ صُورَةٍ فَالمُبْـتَـدَا

122 فِيْ اللَّفْظِ كَاشْتِرَاكٍ أوْ كَجَعْلِ ذَا ... تَبَايُنٍ مِثْلَ الرَّدِيْفِ مَأخَذَا

123 وَفِيْ المَعَانِيْ كَالْتِبَاسِ الكَاذِبَةْ ... بِذَاتِ صِدْقٍ فَافْهَمِ المُخَاطَبَةْ

124 كَمِثْلِ جَعْلِ العَرَضِيْ كَالذَّاتِيْ ... أوْ لازِمٍ إحْدَى المُقَدِّمَاتِ

125 وَالحُكْمِ لِلْجِنْسِ بِحُكْمِ النَّوْعِ ... وَجَعْلِ كَالقَطعِيِّ غَيْرِ القَطعِيْ

126 وَالثَانِ كَالخُرُوجِ عَنْ أشْكَالِهِ ... وَتَرْكِ شَرْطِ النّـتِجِ مِنْ إِكْمَالِهِ

127 هَذا تَمَامُ الغَرَضِ المَقْصُودِ ... مِنْ أمَّهَاتِ المَنْطِقِ المَحْمُودِ

128 قَدِ انْـتَـهَى بِحَمْدِ رَبِّ الفَلَـقِ ... مَا رُمْـتُـهُ مِنْ فَنِّ عِلْمِ المَنْطِقِ

129 نَظَمَهُ العَبْدُ الذَلِيْلُ المُفْتَقِرْ ... لِرَحْمَةِ المَوْ لَى العَظِيْمِ المُقْتَـدِرْ

130 الأخْضَرِيُّ عَابِدُ الرَّحْمنِ ... المُرْتَجِيْ مِنْ رَبِّـهِ المَنَّـانِ

131 مَغْفِرَةً تَحِيْطُ بِالذنُوبِ ... وَتَكْشِفُ الغِطَا عَنِ القُلُـوبِ

132 وَأنْ يُثِيْـبَنَـا بِجَنَّـةِ العُلَـىْ ... فَإنّهُ أكْرَمُ مَنْ تَفَضَّلا

133 وَكُنْ أخِيْ لِلْمُبْـتَدِيْ مُسَامِحَا ... وَكُنْ لإصْلاحِ الفَسَادِ نَاصِحَا

134 وَأصْلِحِ الفَسَادَ بِالتَّـأمُّلِ ... وَإنْ بَدِيْهَةً فَلا تُـبَـدِّلِ

135 إِذ قِيْلَ كَمْ مُزَيِّفٍ صَحِيْحَاً ... لأجْلِ كَوْنِ فَهْمِهِ قَبِيْحَا

136 وَقُلْ لِمَنْ لَمْ يَنْتَـصِفْ لِمَقْصِدِيْ ... العُذرُ حَقٌّ وَاجِبٌ لِلْمُبْتَدِيْ

137 وَلِبَنِـيْ إِحْدَى وَعِشْرِيْنَ سَنَـةْ ... مَعْذِرَةٌ مَقْبُولَـةٌ مُسْـتَحْسَنَـةْ

138	لا سِيَّمَا فِيْ عَاشِرِ القُرُونِ	ذِيْ الجَهْلِ وَالفَسَادِ وَالفُـتُـونِ
139	وَكَانَ فِيْ أَوَائِلِ المُحَرَّمِ	تَألِيْـفُ هَذا الرَّجَزِ المُـنَـظَّـمِ
140	مِنْ سَـنَـةِ إِحْدَى وَأَرْبَعِيْنْ	مِنْ بَعْدِ تِسْعَةٍ مِنَ المَئِيْـنْ
141	ثُمَّ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ سَرْمَدَا	عَلَى رَسُولِ اللهِ خَيْرِ مَنْ هَدَى
142	وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الثِـقَاتِ	السَّالِكِيْنَ سُبُلَ النَّجَاةِ
143	مَا قَطَعَتْ شَمْسُ النَّهَارِ أبْرُجَا	وَطَلَعَ البَدْرُ المُنِـيْـرُ فِيْ الدَّجَى